

كتاب أنولوجيا ارسطاطاليس

وهو

أنفول على الربوبية

الطبعة الاولى

١٣٤٤
١٩٢١
١٣٤٤

تصحيح ومعالجة العبد الحقير
مفتي مصر

الشيوخ المعلم في المدرسة الفلكية البريانية فريدريخ دبترين

طبع

في مدينة برلين أكرسة

سنة ١٨٨٢ المسجدة

٤٢٣٤

۱۹۶۸	واظمنسید
الف ۳	قرن منسید
ع	نقار منسید

الفهرست

- المنبر الأول في النفس ١
- تلام له يشبه رمزاً في النفس الكلية ٨
- المنبر الثاني في ذكر النفس ١٤
- المنبر الثالث في جوهر النفس ٣٢
- المنبر الرابع في شرف عالم العقل وحسنه ٤٤
- المنبر الخامس في ذكر البرى وأبداعه ما أبدع . ٥٤٦
- المنبر السادس وهو القول في الدوا لب ٧٤
- المنبر السابع في النفس الشريفة ٧٥
- المنبر الثامن في صفة النار ٨٥
- في العود والفعل ٩٤
- المنبر التاسع في النفس الناضجة ١٢٠
- باب في النوادر ١٣٠
- المنبر العاشر في العلّة الأولى ١٣٩
- باب في النوادر ١٤٢
- في الانسان العقلي والانسان الحسية ١٤٥
- في العالم العقلي ١٩٤
- ذكر رويس المسائل في كتاب انولوجي ١٧١

تصحیح ما وقع فی هذا الكتاب من الغلطات

صحیح	غلط			صحیح	غلط
الناطقۃ	الناطة	۱۲	۹۷	وتحصیلها	وتحصیلہ
الشریف	الشریف	۱۵	۷۰	استغرقنی	استغرقتی
الآثار	الآثار	۳	۸۰	تتوقمه	یتوقمه
تعلمها	تعلمها	۱۱، ۱۰	۹۹	الشهوانی	الشهوانی
حاجتها	حاجتها	۱۴	۱۰۰	تنجراً	تنجراً
بینها	بینها	۷	۱۱۲	كل	كل
فانما	قانما	۴	۱۱۴	وكذا	وكذ
المحمولة عليها	المحمولة	۱۷	۱۲۹	وتميزها	وتميزها
النباتية	النباتية	۵	۱۴۰	تترقى	ترقى
وهو	وهي	۱۹	۱۴۰	آلات	آلات
أم	أ	۱	۱۴۹	حيزه	حيزه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله

المبسر الأول من كتاب ارسطاطاليس الفيلسوف المسمى باليونانية اثولوجيا وهو قول على الربوبية تفسير فرفوريس الصوري ونقله الى العربية عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصي واصلحه لأحمد بن المعتصم بالله ابو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي رحمه الله،

جدبر لكل ساج لمعرفة الغاية التي هو عائدها للحاجة اللازمة اليها وقدر المنفعة الواصلة اليه من لزوم مسلك البغية لتدميت الاساليب الفاصدة الى عين اليقين المزيل للشك عن النفوس عند الافضاء به الى ما طلب منها وأن يلزم طاعة تصرفه ما يذيبه من لذات التبرق في رياضات العلوم السامية الى غاية الشرف التي ترقى النفوس العقلية بالنزوع الطبيعي اليها،

قال الحكيم أول البغية آخر الدرك وأول الدرك آخر البغية فالذي انتهينا اليه وأول الفن الذي تضمنه كتابنا هذا هو اقصى غرضنا وغاية مطلوبنا في غاية ما تقدم من موضوعاتنا ولما كانت غية كل فحص وطلب انما هو

درك الحق وغاية كل فعل نفاذ العمل فإن استقصاء الفحص والنظر يفيد المعرفة الثابتة بأن جميع الفاعلين اللاحقين يفعلون بسبب الشوق الطبيعى السرمدي وأن ذلك الشوق والطلب لعلّة ثانية وأنه إذا لم يثبت معنى الغاية التى هى المطلوبة عند [٣] الفلاسفة بطل الفحص والنظر وبطلت المعرفة ايضا وببطل الجود والفعل،

وإن قد ثبت فى اتفاق افاضل الفلاسفة ان علل العالم القديمة ابدية اربعة وهى الهوى والصورة والعلّة الفاعلة والتمم فقد وجب النظر فيها وفى الاعراض العارضة منها وفيها وإن يعلم أوائلها واسبابها والعلات القواعل فيها وأى العلل منها احق بالتقديم والرئاسة وإن كانت بينها مساواة فى بعض انحاء المساواة،

فإن قد كنّا فرغنا فيما سلف من الابانة عنها وايضاح عللها فى كتابنا الذى بعد الطبيعيات ورتبنا هذه العلل الترتيب الالاهى العقلى وعلى توالى شرح النفس والطبيعة وفعلها واثبتنا هناك ايضا معنى الغاية المطلوبة بالقوانين المقنعة الاضطرابية وأوضحنا ان ذوات الاوساط لا بد لها من غايات وأن البغية هى للغاية وأن معنى الغاية أن يكون غيرُها بسببها وأن لا تكون بسبب غيرها فإن اثبات اثبات المعرفة دليل على انية الغاية لأن المعرفة هى الوقوف عند الغاية ان لا يجوز قطع ما لا نهية له بذى الغاية والنهاية فالميمر فى أوائل العلوم مقدّمة نافعة لمن أراد قصد معرفة الشئ المطلوب والتخريج والمهارة برياضات العلوم على من اراد السلوك

في العلوم الطبيعية لأنها معينة على نيل البغية والارتياح المطلوب،
 إذ قد فرغنا مما جرت العادة بتفديمه من المقدمات التي هي الاوائل
 لداعية الى الابانة عما نريد الابانة عنه في كتابنا هذا فلنترك الاطناب
 في هذا الفن ان قد اوضحناه في كتاب مطاطا فوسيقى ولنقتصر على ما
 جرينا هناك ونذكر الآراء غرضنا فيما نريد ابصاحه [٣] في كتابنا هذا
 لذي هو علم كلى هو موضوع لاستفراغنا جملة فلسفتنا واليه اجرينا غاية
 ما تضمنته موضوعاتنا لكي يكون ذكر اغراضه داعيا للناظر الى الرغبة فيه
 بمعينا على ما فهمه فيما تقدم منه فلنقدم من ذلك ذكرا جامعا للغرض
 لذي له قصدنا بكتابنا هذا ونرسم أولا ما نريد الابانة عنه رسبا مختصرا +
 رجيذا حاصرا حاويا لجميع ما يتضمن الكتاب ثم نذكر رؤس المسائل التي
 نريد شرحها وتلخيصها وتحصيله ثم نبدا فنوضح القول في واحد واحد
 منها بقول مستقيم مستغني ان شاء الله تعالى،

نغرضنا في هذا الكتاب القول الاول في الربوبية والابانة عنها وانها هي العلة
 الاولى وان الدهر والزمان تحتها وانها علة العمل ومبدعها بنوع من الابداع
 وان القوة النورية تسنخ منها على العمل ومنها بتوسط العقل على النفس
 الكلية الفلكية ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة ومن النفس بتوسط
 الطبيعة على الاشياء الثلاثة الفاسدة وان هذا الفعل يكون منه بغير
 حركة وان حركة جميع الاشياء منه وبسببه وان الاشياء يتحرك اليه بنوع
 الشوق والنزوع، ثم نذكر بعد ذلك العالم العقلي ونصف بهاءه وشرفه وحسنه

ونذكر الصُّورَ الإلهيةَ الانيقَةَ الفاصلةَ البهيّةَ التي فيه وأن منه زين الأشياء،
كلّها وحسنها وأن الأشياءَ الحسّيةَ كلّها تنشبه بها ألا أنها للثرة قشورها
لا يقدر على حكاية الحقّ في وصفها ثم نذكر النفسَ اللّبيّةَ الفلكيّةَ ونصف
أيضا كيف يفيض القوّة من العقل عليها وكيف تشبّهها به ونحن نذكر
حسن الكواكب وزينتها وبهاء تلك الصور التي في الكواكب ثم نذكر الطّبيعةَ
المنتقلةَ تحت فلک القمر وكيف تسنح القوّة الفلکیّة عليها وقبولها لتلك
[٤٦] وتشبّهها بها وإظهارها أثرها في الأشياء الحسّية الهيولانيّة الدائرة ثم
نذكر حال هذه الانفس الناطقة في هبوطها عن عالمها الاصلی الى عالم
الجسمانيّات وصعودها واتّحاد العلة في ذلك ونذكر النفس الشريفة الإلهية
التي لزمّت الفضائل العقلية ولم تنغمر في الشهوات البدنيّة ونذكر ايضا
حال الانفس البهيمة والانفس النباتيّة ونفس الارض والنار وغير ذلك،^(١)

‘في النفس‘

أما بعدُ إذ قد بان وصحّ أن النفس ليست بجرم وانها لا تموت ولا
تفسد ولا تغنى بل هي باقية دائمة فانا نريد أن نفحص عنها ايضا كيف
فارقت العالم العقلیّ واحدرت الى هذا العالم الحسّي الجسمانيّ فصارت في

(١) وإما فهرست المسائل فهو موجود في آخر الكتاب

هذا البدن الغليظ السائل الواقع تحت اللون والفساد فنقول ان هـ
 جوهر عقلي فقط ذو حياة عقلية لا تقبل شيئا من الآثار فذلك الجوهر
 ساكن في العالم العقلي ثابت فيه دائم لا يزول عنه ولا يسلك الى موضع آخر
 لانه لا مكان له يتحركه اليه غير مكانه ولا ينساق الى مكان اخر غير
 مكانه وكل جوهر عقلي له شوق ما فذلك الجوهر بعد الجوهر الذي هو عقل
 فقط لا شوق له واذا استغاد العقل شوقا ما سلك بذلك الشوق الى مسلك
 ما ولا يبقى في موضعه الاول لانه يشنق الى الفعل كثيرا والى زين الاشياء
 التي رآها في العقل كالمرة التي قد اشتملت وجاءها المخاص بوضع ما
 في بطنها كذلك العقل [١٣] اذا تصور بصورة الشوق المشتاق اليه الى
 ان يخرج الى الفعل بما فيه من الصورة ويحرص على ذلك حرصا شديدا
 ويتمتخص فيخرجها الى الفعل لشوقه الى العالم الحسي،

والعقل اذا قبل الشوق سقلا تصورت النفس منه فالنفس اذا انما هي عقل
 تصور بصورة الشوق غير ان النفس ربما اشتاقت شوقا كلبيا وربما اشتاقت
 شوقا جزئيا فاذا اشتاقت شوقا كلبيا صورت الصور الكلية فعلا وديرتها تدبيراً
 عقلياً كلبياً من غير ان يفارق عالمها الكلي واذا اشتاقت الى الاشياء الجزئية
 التي هي صورها الكلية زينتها وزادتها تقاوبا وحسنا واصلحت ما عرض
 فيها من خطأ وديرتها تدبيراً اعلى وارفع من تدبير علتها القريبة التي هي
 الاجرام السماوية فاذا صارت النفس في الاشياء الجزئية لم تكن محصورة
 فيها اعني انها لا تكون في الجسم كاتها محصورة فيه بل تكون فيه وخارجة

عنه وربما كانت النفس في جسم وربما كانت خارجة من الجسم وذلك
 انها لما اشتاقت الى السلوك والى ان تظهر افعيلها تحرّكت من العالم الاول
 أولا ثم الى العالم الثانى ثم الى العالم الثالث فان العقل لم يفارقها وبه فعلت
 ما فعلت غير ان النفس وان كانت فعلت ما فعلت فعلت فعلتها بالعقل فان
 العقل لم يبرح مكانه العقليّ العالى الشريف وهو الذى فعل الافاعيل
 الشريفة الكريمة العجيبة بتوسط النفس وهو الذى فعل الخيرات في هذا
 العالم الحسى وهو الذى زين الاشياء بأن صير الاشياء منها دائما ومنها
 دائرا الا ان ذلك انما كان بتوسط النفس وانما يفعل النفس افعيلها به
 لان العقل ^{نفسه} اَنِية دائمة ففعله دائم واما نفس سائر الحيوان فما سلك منها
 سلوكا [١٣] خطأ فانها صارت في اجسام السباع غير انها لا تموت ولا
 تنفى اضطرارا وان أُلقي في هذا العالم نوع آخر من انواع النفس فأنه هو
 من تلك الطبيعة الحسّية وينبغى للشئ الكائن من الطبيعة الحسّية ان
 يكون حيا ايضا وان يكون علّة حياة للشئ الذى صار اليه وكذلك
 النفس النباتية كلّها حيّة فان الانفس كلّها حيّة انبعثت من بدو واحد
 الا ان لكل واحد منها حياة تليق به وتلائمه وكلّها جواهر ليست باجرام
 ولا تقبل التجزئة فاما نفس الانسان فانها ذات اجزاء ثلاثة نباتية وحيوانية
 ونطقية وفي مفارقة البدن عند انتقاصه وتحليله غير ان النفس النطقية
 الطاهرة التى لم تتدنس ولم تتسخ بوساخ البدن اذا فارقت عالم الحس
 فانها سترجع الى تلك الجواهر سريعا ولم تلبث

وأما التي قد اتّصلت بالبدن، وخصعت له وصارت كأنها بدنيّة لشدة
 انغماسها في لذات البدن وشهوته فانها اذا فارقت البدن لم تصل الى
 عالمها الا بتعب شديد حتى تلقى عنها كل وسخ وندس علق لها في
 البدن ثم هي ترجع الى عالمها الذي خرجت منه من غير انها تهلك
 وتبيد كما ظنّ أناس لانها متعلّقة ببدنها وان بُعدت منه وفاءت ولم يمكن
 ان يهلك آتية من الآتيات لانها آتبات حقي لا تدثروا ولا تهلك لما قد
 قلنا مرارا وأما ما كان ينبغي ان نذكره للذين لا يقبلون الاشياء الا بقياس
 وبرهان فقد فرغنا من ذكره بكلام موجز على حقه وصدقته وأما الاشياء التي
 ينبغي ان نذكرها للذين لا يصدّقون بالاشياء الا بمباشرة الحس فنحن
 ذاكروها وجاعلوها مبدأ قولنا في الشيء الذي قد اتّفق عليه الاولون
 والآخرين وذلك ان الاولين قد اتّفقوا على ان النفس [١٤] اذا صارت
 دنسة وانفادت للبدن في شهواتها حلّ عليها غضب من الله فيحصر المرء
 عند ذلك ان يرجع من افعاله البدنيّة ويبغض شهوات البدن ويبعد
 بنصره لله ويسئله ان يكفر عنه سيّاته ويرضى عنه وقد اتّفق على ذلك
 افاضل الناس واراداهم واتّفقوا ايضا ان يترحموا على امواتهم والماضين من
 اسلافهم ويستغفروا لهم ولو لم يوقنوا بدوام النفس وانها لا تموت لما
 كانت هذه عادتهم ولما صارت كأنها سنة طبيعيّة لازمة مضطّرة وقد ذكروا
 ان كثيرا من الانفس التي كانت في هذه الابدان وخرجت منها ومضت
 الى عالمها لا تزال مغيثة لمن استغاث لها والدليل على ذلك الهياكل

التي بُنيت لها وُسِّيت باسماءها فاذا اتاها المضطرُّ اغاثوه ولم يرجعوه
خائباً فهذا وشبهه يبدُّ على ان النفس التي مضت من هذا العالم الى
ذلك العالم لم تمُت ولم تهلك لكنّها حيّةٌ بحيوةً باقية لا تبديد ولا تنفى،

‘كلام له يشبه رمزا في النفس الكلّية‘

اتّى ربّما خلوت بنفسى وخلعت بدنى جانباً وصرت كاتّى جوهرٌ منجرّد بلا
بدن فاكون داخلاً في ذاتى راجعاً اليها خارجاً من سائر الاشياء فاكون
العلم والعالم والمعلوم جميعاً فأرى في ذاتى من الحسن والبهاء والضبط
ما ابغى له متعجباً بهتاً فاعلم انّ جزؤً من اجزاء العالم الشريف العاضل
الالهى ذو حيوة فعالة فلما ايفنت بذلك ترقّيت بذاتى من ذلك العلم
الى العالم الالهى فصرت كاتّى موضوع فيها متعلّق بها فاكون فوق
العالم العقلى كلّهُ فأرى كاتّى واقف في ذلك الموقف الشريف الالهى
فأرى هناك من النور والبهاء [١٥] ما لا تقدّر اللّسن على صفته ولا تعبده
الاسماع فاذا استغرقتنى ذلك النور والبهاء ولم اقبِ على احتماله هبطت
من العقل الى الفكر والرؤية فاذا صرت في عالم الفكرة والرؤية حجبت
الفكرة عني ذلك النور والبهاء فابقى متعجباً انّ كيف انحدرت من ذلك
الموضع الشامخ الالهى وصرت في موضع الفكرة بعد ان قويت نفسى على
تخليف بدنّها والرجوع الى ذاتها والترقى الى العالم العقلى ثم الى العالم
الالهى حتّى صرت في موضع البهاء والنور الذى هو علّة كلّ نور وبهاء ومن

العجب أنّ كيف رأيت نفسي ممثلة نورا وهي في البدن، كهيئتها وهي غير خارجة منه غير أنّي أطلت الفكرة واجلت الرأي فصرت كالمبهوت وتذكرت عند ذلك أرقليطوس فانه امر بالطلب والبحث عن جوهر النفس والحرص على الصعود الى ذلك العالم الشريف الاعلى وقال إنّ من حرص على ذلك وارتقى الى العالم الاعلى جوزى بأحسن الجزاء اضطرابا فلا ينبغي لاحد ان يغتر عن الطلب والحرص في الارتفاع الى ذلك العالم وإن تعيب ونصب فإنّ أمامه الراحة التي لا تعب بعدها ولا نصب وأنما اراد بقوله هذا تحريصا على طلب الاشياء العقلية لتجدها كما وجد وتذكرها كما أدرك، وأما انبادوقليس فقال ان الانفس انما كانت في المكان العلى الشريف فلما اخطأت سقطت الى هذا العالم وانما صار هو ايضا الى هذا العالم فرارا من سُخط الله تعالى لانه لما انحدر الى هذا العالم صار غيبانا للانفس التي قد اختلطت عقولنا فصار كالانسان المجنون نادى الناس باعلى صوته وامرهم ان يرفضوا هذا العالم وما فيه ويصبروا الى عالمهم الاول الاعلى الشريف وامرهم ان يستغفروا الاله عز وجل [١٩] لينالوا بذلك الراحة والنعمة التي كانوا فيها أولا،

قد وافق هذا الفيلسوف فيثاغورث في دعائه الناس الى ما دعا غير انه انما كلم الناس بالامثال والأوابد فأمر بترك هذا العالم ورفضه والرجوع الى العالم الاول الحق، وأما افلاطون الشريف الاثنى فانه قد وصف النفس فقال فيها اشياء كثيرة حسنة وذكرها في مواضع كثيرة

كيف انحدرت النفس فصارت في هذا العالم وأنها سترجع الى عالمها
الحق الأول فقد احسن في وصفه النفس فأنه وصفها بصفات صرنا بها كأننا
نشاهدها عيانا ونحن ذاكرون قول هذا الفيلسوف غير أنه ينبغي لنا
أن نعلم أولا بأن الفيلسوف اذا وصف النفس فانه لا يصفها بصفة واحدة
في كل موضع من المواضع التي ذكرها فيها لأنه لو وصفها ولم يصفها إلا بصفة
واحدة لكان السامع اذا سمع وصفه لا علم رأي الفيلسوف وانما اختلف
صفاته في النفس لأنه لم يستعمل الحسن بصفات النفس ولا رفض الحسن
في جميع المواضع ونم فازدري باتصال النفس بالجسد لأن النفس انما
هي في البدن كأنها محصورة كظيمة جدا لا نطق بها ثم قال ان البدن
لنفس انما هو كالماغار وقد وافقه على ذلك انبادقليس غير انه يسمى
البدن الصدى وانما عني انبادقليس بالصدى هذا العالم بأسره ثم قال
افلاطون ان اطلاق النفس من وثاقها انما هو خروجها من مغار هذا
العالم والترقي الى عالمها العقلي وقال افلاطون في كتابه الذي يدعى
فادرس ان علّة هبوط النفس الى هذا العالم انما هو سقوط ريشها
فانما ارتاشت ارتفعت الى عالمها الأول وقال في بعض كتبه ان علل هبوط
النفس الى هذا العالم شتى وذلك ان منها ما يهبط لحظّة اخطأها او
انها تهبط الى هذا العالم لتعاقب وتجاوز على خطاياها، ومنها ما
هبط لعلّة أخرى غير أنه اختصر قوله بأنه نم هبوط النفس وسكنها
في هذه الاجسام وانما ذكر هذا [١٧] في كتابه الذي يدعى طيمائوس ثم

ذكر افلاطون هذا العالم ومدحه فقال انه جوهر شريف سعيد وان النفس
انما صارت في هذا العالم من فعل الباري الخبير فان الباري لما خلق هذا
العالم ارسل اليه النفس وصيّر لها فيه ليكون هذا العالم حيا ذا عقل لانه
لم يكن من الواجب اذا كان هذا العالم عظيما متقنا في غاية الاتقان
ان يكون غير ذي عقل ولم يكن ممكنا ان يكون العالم ذا عقل وليست
له نفس فلهذه العلة ارسل الباري النفس الى هذا العالم وامكنها فيه ثم
ارسل انفسنا فسكننا في ابداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا وثلاثا
يكون دون العالم العقلي في النماء والكمال لانه كان ينبغي ان يكون
في العالم المحسّ من اجناس الحيوان ما في العالم العقلي فقد نقدر ان
نستفيد من هذا الفيلسوف امورا شريفة في الفحص عن النفس التي
نحن فيها وعن النفس الكلية حتى نعرف ما هي ولأى علة انحدرت الى
هذا العالم اعني البدن واتصلت به وان نعلم ما طبيعة هذا العالم وأى
شيء في اى موضع تسكن منه وهل انحدرت النفس اليه واتصلت به
طوعا او كرها او بنوع آخر من الانواع

ونستفيد منه علما آخر اشرف من علم النفس وهو ان نعلم هل الباري
تعالى خلق الاشياء بصواب ام لم يكن ذلك منه بصواب وهل كان
جمعه بين النفس وبين هذا العالم وبين ابداننا بصواب ام بغير صواب
فانه قد اختلف الاولون في ذلك واكثروا فيه القول فريد ان نبدأ نخبر
عن رأى هذا المرء الفاضل الشريف في هذه الاشياء التي ذكرناها فنقول

أَنَّ افلاطون الشريف لما رأى جُلَّ الفلاسفة قد اخطأوا في وصفهم
 الآتِيَّاتِ وذلكَ انهم لما ارادوا معرفة الآتِيَّاتِ الخَفِيَّةِ طلبوها في هذا العالم
 الحَسِّيِّ وذلكَ انهم رفضوا الاشياءَ العقلِيَّةَ واقبلوا على الحَسِّيِّ وحده
 فارادوا ان ينالوا بالحسِّ جميع الاشياءَ الدائِرةَ والدائِمةَ الباقية [١٨] فلمَّا
 رآهم قد ضلُّوا عن الطريق الذي يُوَدِّيهم الى الحقِّ والرشد واستولى
 عليهم الحسُّ رَضِيَ لهم في ذلكَ ونفَضَلْ عليهم وارشدهم الى الطريق الذي
 يُوَدِّيهم الى حقائق الاشياءَ ففرق بين الحسِّ والعقل وبين طَبِيعَةِ الآتِيَّاتِ
 وبين الاشياءَ المحسوسة وصيَّرَ الآتِيَّاتِ الخَفِيَّةَ دائِمةً لا تزول عن حالها
 وصيَّرَ الاشياءَ الحَسِّيَّةَ دائِرةً واقعةً تحت الكون والفساد فلمَّا فرغ من هذا
 التمييز بدأ وقال انَّ علَّةَ الآتِيَّاتِ الخَفِيَّةِ النِّى لا اجرامَ لها والاشياءَ
 الحَسِّيَّةَ ذوات الاجرامِ واحِدَةٌ وفي الآتِيَّةِ الاولى الحقِّ ونعني بذلكَ الباريَّ
 الخالق عزَّ اسمه ثم قال انَّ الباريَّ الاول الذي هو علَّةُ الآتِيَّاتِ اِنْعَقَلِيَّةِ
 الدائِمةِ والآتِيَّاتِ الحَسِّيَّةِ الدائِرةُ وهو الخير الماحص والخير لا يلبث
 بشئٍ من الاشياءَ اِلَّا به وكلُّ ما كان في العالم الاعلى والعالم الاسفل
 من خيرٍ فليس ذلكَ من طباعها ولا من طباع الآتِيَّاتِ العقلِيَّةِ ولا من
 طباع الآتِيَّاتِ الحَسِّيَّةِ الدائِرةِ لكنَّها من تلكِ الطَبِيعَةِ العالِيَةِ وكلُّ
 طَبِيعَةٍ عقلِيَّةٍ وحَسِّيَّةٍ منها بادئةٌ فان الخير انما ينبعث من الباري في
 العالمَيْنِ لانه مبدعُ الاشياءَ ومنه ينبعث الحيوة والانفس الى هذا العالم
 وانما يتبسَّك هذا العالم بتلك الحيوة والانفس التي صارت من العلو

في هذا العالم وفي التي تزيين هذا العالم لكيلا يتفرق ويفسد ثم قال ان هذا العالم مركّب من هيولى وصورة وانما صوّر الهيولى طبيعياً في اشرف وافضل من الهيولى وفي النفس العقلية وانما صارت النفس تصوّر في الهيولى بما فيها من قوّة العقل الشريف وانما صار العقل مقوياً للنفس على تصوير الهيولى من قبل الآتية الاولى التي هي علّة سائر الآتيات العقلية النفسانية والهيولانية وسائر الاشياء الطبيعية وانما صارت الاشياء الحسّية حسنة بهيئة من اجل الفاعل الأوّل غير أنّ ذلك الفعل [١٩] انما هو بتوسّط العقل والنفس ثم قال ان الآتية الاولى المحقّ في التي تفيض على العقل الحيوة أوّلاً ثم على النفس ثم على الاشياء الطبيعيّة وهو البارى الذى هو خير محض

وما احسن وما اصعب ما وصف الفيلسوف البارى تعالى ان قال انه خالف العقل والنفس والطبيعة وسائر الاشياء كلّها غير انه لا ينبغي لسامع قول الفيلسوف ان ينظر فيتوهم عليه انه قال ان البارى تعالى انما خلق الخلق في زمان فانه وان توهم ذلك عليه من لفظه وكلامه فانه انما لقظ بذلك ارادة ان يتبع عادة الأولين فانه انما اضطرّ الأولون الى ذكر زمان في بدء الخلق لانهم ارادوا وصف كون الاشياء فاضطروا الى ان يدخلوا الزمان في وصفهم الكون وفي وصفهم الخليقة التي لم تكن في زمان البتّة وانما اضطرّ الأولون الى ذكر الزمان عند وصفهم الخليقة ليميزوا بين العلل الاولى العالية وبين العلل التوالت السفلية وذلك ان المرء اذا اراد

ان يبيّن عن العلّة ويُعرفها اضطرّ الى ذكر الزمان لانه لا بدّ للعلّة من عن
يكون قبل معلولها فيتوقّم المتوقّم ان القبليّة هي الزمان وان كلّ فاعل
يفعل فعله في زمان وليس ذلك كذلك اعني انه ليس كلّ فاعل يفعل
فعله في زمان ولا كلّ علّة قبل معلولها بزمان فان اردت ان تعلم هل هذا
المفعول زمنيّ او لا فانظر الى الفاعل فان كان تحت الزمان فالمفعول تحت
الزمان لا محالة وان كانت العلّة زمنيّة كان المعلول زمنيّا ايضا فالفاعل
والعلّة يدلّان على طبيعة المفعول والمعلول ان كانت تحت الزمان وان
لم تكن تحته،

، كمل الميمر الأوّل والمحمد لله ربّ العالمين والسلام على عباده الصالحين،

، الميمر الثاني من كتاب انولوجيا،

أوّل مسائل المقالة الثانية من كتاب انولوجيا ان سأل سائل فقال ان
النفس اذا رجعت الى العالم العقليّ وصارت مع تلك الجواهر العقليّة فما
الذي تفعل وما الذي تذكر قلنا ان النفس اذا صارت في ذلك المكان
العقليّ انما تقول وتري وتفعل ما يليق بذلك العالم الشريف ألا انه لا
يكون هناك شيء يضطرّها ان تفعل وتقول لانها انما تری الاشياء التي

هناك عيانا فلا تحتاج الى ان تقول ولا الى ان تفعل لآن فعلها لا يليق بذلك العالم بل انما يليق بهذا العالم

فان قال قائل اقتذكر ما كانت فيه من هذا العالم السفلى قلنا انها لا تذكر شيئا مما تغتكر فيه ههنا ولا تتغوه بشيء مما نطق به ههنا ولا بما تفلسفت والدليل على ان ذلك كذلك كونها في هذا العالم فانها متى كانت نقيّة صافية لا ترمى الى ان تنظر الى هذا العالم ولا الى سىء مما هو فيه ولا تذكر ما رأت فيما سلف لئلا تلغى بصرها الى العالم الاعلى دائما واليه تنظر دائما وآياه تطلب وتذكر وكل فعل تفعله وكل معرفة تعرفها فانها تصيف ذلك اليوم اليه وكل علم تعلمه في ذلك العالم الشريف لا ينعلم منها فتحتاج ان تذكره اخيرا بل هو في عاها مردود دائم لا تحتاج الى ان تذكره لانه بين يديها دائم لا ينعلم دائما ينعلم منها كل علم علمته في هذا العالم فتحتاج الى ان تذكره لانه لا تحصر على ضبطه ولا تريد ان تراه دائما دائما لا تحصر على ضبطه لانه علم مستحيل واقع على جوهر مستحيل وليس من شأن النفس ضبط الشيء المستحيل وامساكه وليس في العالم الاعلى جوهر مستحيل ولا علم مستحيل واذا كانت الاشياء هناك ظاهرة بينة ثابتة دائمة وعلى حال واحدة لم يكن للنفس حاجة الى ذكر سىء بل ترى الاشياء دائما على ما وصفناه ونقول ان كل علم كائن في العالم الاعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان لان الاشياء التى في ذلك العالم كوّنت بغير [٣١] زمان

فلذلك صارت النفس لا تكون بزمان ولذلك صارت النفس تعلم الاشياء
التي كانت تتفكر فيها ههنا ايضا بغير زمان ولا تحتاج ان تذكرها لانها
كالشيء الحاضر عندها فالاشياء العلوية والسفلية حاضرة عند النفس
لا تغيب عنها اذا كانت في العالم الاعلى والحجة في ذلك الاشياء المعلومه
فانها لا تخرج من شيء الى شيء هناك ولا تنقلب من حال الى حال ولا
تقبل القسمة من الاجناس الى الصور اعني من الانواع الى الاشخاص ولا
من الصور الى الاجناس والليات صاعدا فاذا لم يكن الاشياء المعلومه في
العالم الاعلى على هذه الصفة كانت كلها حاضرة ولا حاجة للنفس الى
ذكرها لانها تراها عيانا،

فان قال قائل انا نجبر لكم هذه الصفة في العفل وذلك ان الاشياء كلها
فيه بالفعل معا ولذلك لا يحتاج الى ان يذكر شيئا منها لانها عنده وفيه
ولا نجبر ذلك في النفس لان الاشياء كلها ليست في النفس بالفعل معا
بل الشيء بعد الشيء فاذا كانت النفس بهذه الصفة فهي محتاجة
الى الذكر كانت في هذا العالم ام في العالم الاعلى قلنا وما الذي يمنع
النفس اذا كانت في العالم الاعلى من ان تعلم الشيء المعلوم دفعة
واحدة واحدا كان المعلوم او كثيرا لا يمنعها شيء عن ذلك البتة لانها
مبسوطة ذات علم مبسوط تعلم الشيء الواحد مبسوطا كان او مرتبا
دفعة واحدة مثل البصر فانه يرى الوجه كله دفعة واحدة والوجه
مركب من اجزاء كثيرة والبصر يدركه وهو واحد غير كثير كذلك النفس

إذا رأت شيئاً مرتّباً كثيراً الاجزاء علمته كلّ دفعة واحدة معا لا جزءاً
بعد جزء وإنما تعلم الشيء المرتّب دفعة واحدة معا لانها تعلمه بلا زمان
وإنما تعلم الشيء المركّب دفعة بلا زمان لانها فوق الزمان وإنما صار
فوق الزمان لانها علّة للزمان

فإن قال قائل وما عنيتم أن تقولوا إذا أخذت النفس في قسمة الاشياء
وشرحها أفليس أمّا تنقسم الشيء بعد الشيء وتعلم أن له أولاً وآخر
وإذا علمته ذلك [٣٣] لم تعلمه دفعة واحدة قلنا إن النفس إذا أرادت
أن تنقسم الشيء أو تشرحه فأمّا تفعل ذلك في العقل لا في الوجود فإذا
كانت القسمة في العقل لم تكن هناك منفردة بل تكون هناك اشدّ منها
توحّداً إذا كانت في الوجود والحواس لأن العقل يقسم الشيء بغير زمان
ولم يكن للشيء المبسوط أول ولا آخر بل هو أولٌ كلّه لأن أوله
يدرك آخره لأنه ليس بين أول القسمة وآخرها زمانٌ بتوسّط الأول
والآخر منها

فإن قال قائل أفليس قد علمت النفس إذا قسمت الشيء أن منه ما هو
أولٌ ومنه ما هو آخر قلنا بلى غير أنّها لا تعلمه بنوع زمان بل إنما تعلمه
بنوع شرح وترتيب والدليل على ذلك البصر إذا رأى شجرة رآها من أصلها
إلى فرعها دفعة واحدة يعلم أصلها قبل أن يعلم فرعها بنوع ترتيب وشرح
لا بنوع زمان لأن البصر إنما رأى أصل الشجرة وفرعها وما بينهما دفعة
واحدة فالبصر يعرف أول الشجرة وآخرها بالترتيب لا بالزمان على ما قلنا

فان كان البصر يعلم ذلك فبالحرى ان يكون العقل يعلم اَوَّلَ الشئ
 وَاخِرَهُ بالترتيب لا بالزمان والشئ الذى يُعلم اَوَّلَهُ وَاخِرَهُ بالترتيب لا
 بالزمان يُعرف ذلك كُلُّهُ دفعةً معا،

فان قال قائلٌ ان كانت النفس تعلم الشئ الواحد المبسوط والمرتب
 الكثير العُشور دفعةً واحدة فكيف صارت ذات قُوَى كثيرة وصار بعضها
 اَوَّلًا وبعضها آخراً قلنا ان قُوَّةَ النفس واحدةً مبسطةً واما يتكثر قواها
 في غيرها لا في ذاتها والدليل على ان قواها واحدةً مبسطةً فعلها فانه
 واحد ايضا فالنفس وان كانت تفعل افعيلاً كثيرةً لكنها اما تفعلها
 كُلُّها معا واما يتكثر افعيلُها وتتفرق في الاشياء الى تقبل فعلها فانهما
 لما كانت جسمانيةً متحركةً لم تَقْوُ ان تقبل افعيل النفس كُلِّها
 معا لكنها قبلتها قبولا متحركاً فكثره افعيل اذن في الاشياء لا في النفس،

ونقول ان العقل واقفٌ على حال واحدة [٣٣] لا ينتقل من شئ الى شئ،
 ولا حاجة له بالرجوع الى ذاته في علم الشئ بل هو قائمٌ ثابتٌ ذاتاً
 على حالة وفعله فان الشئ الذى يريد علمه يكون كانه هيوئى له وذلك
 انه يتصور بصورة المعلوم والمنظور اليه فاذا تصور العقل بصورة المعلوم
 والمنظور اليه صار مثله بالفعل واذا صار العقل مثلاً للمعلوم بالفعل نازح
 هو ما هو بالقوة لا بالفعل واما يكون العقل هو ما هو بالقوة اذا لم يلقِ
 بصره على الشئ الذى يريد علمه فانه حينئذ يكون هو ما هو بالفعل،

فان قال قائلٌ ان العقل اذا لم يرد علم الشئ ولم يلقِ بصره على شئ

فلا محالة أنه فارغ خالٍ عن كل شيء وهذا محال لأن من شأن العقل أن يعقل دائماً وإن كان يعقل دائماً فإنه لا محالة يلقي بصره على الأشياء دائماً فلا يكون هو ما هو بالفعل أبداً وهذا قبيح جداً قلنا العقل هو الأشياء كلها كما قلنا مراراً فإذا العقل ذاته فقد عقل الأشياء كلها فإن كان هذا هكذا قلنا إن العقل إذا رأى ذاته فقد رأى الأشياء كلها فيكون هو ما هو بالفعل لأنه إنما يلقي بصره على ذاته لا على غيره فيكون احاط بجميع الأشياء التي دونه فإذا القى بصره على الأشياء كان محاطاً بها وكان هو ما هو بالقوة لا بالفعل كما قلنا أيضاً،

فإن قال قائل إن القى العقل بصره مرة على ذاته ومرة على الأشياء وكان هذا فعله فلا محالة أن من أنه مستحيل فقد قلنا فيما سلف إن العقل لا يستحيل بشيء من أنواع الاستحالة البتة قلنا هو وإن كان يلقي بصره على ذاته مرة وعلى الأشياء مرة فإنه إنما يفعل ذلك في أماكن مختلفة وذلك أنه إذا كان العقل في عالمه العقلي لم يلق بصره على شيء من الأشياء التي دونه إلا على ذاته فقط وإذا كان في غير عالمه أي في العالم المحسوس فإنه يلقي بصره مرة على الأشياء ومرة على ذاته فقط، وإنما صار ذلك كحال البدن الذي صار فيه بتوسط النفس فإذا كان مشوياً بالبدن جداً القى بصره على الأشياء وإذا تخلص قليلاً القى بصره على ذاته فقط فالعقل لا يستحيل ولا يميل من حال إلى حال إلا بالجهة [٣٤] التي قلنا،

وأما النفس فأنها تستحيل إذا أرادت علم الأشياء وذلك أنها تلقى بصرها على الأشياء كلها لحركتها المائلة وأما صارت النفس كذلك لأنها موضوعة في أفق العالم العقلي وأما صارت لها حركة مائلة لأنها إذا أرادت علم شيء ألقت بصرها إليه ثم رجعت إلى ذاتها وأنها صارت ذات حركة لأنها إنما تتحرك على شيء ساكن ثابت لا يتحرك وهو العقل فلما صار العقل ثابتاً قائماً لا يتحرك وكانت النفس غير ثابتة لم يكن بد من أن يكون النفس متحركةً وألا لكانت النفس والعقل شيئاً واحداً وهكذا يكون سائر الأشياء وذلك لأن الشيء إذا كان محمولاً على شيء ساكن كان المحمول متحركاً وألا لكان الحامل والمحمول شيئاً واحداً وهذا محالٌ غير أنه ينبغي أن يعلم أن النفس إذا كانت في العالم العقلي كانت حركتها إلى الاستواء أكثر منها إلى الميل وإذا كانت في العالم السفلي كانت حركتها إلى الميل أكثر منها إلى الاستواء،

فإن قال قائل أن العقل يتحرك أيضاً غير أن يتحرك منه وإليه فإن كان لا محالة يتحرك فلا محالة أن يستحيل قلنا أنه لا يتحرك العقل إلا إذا أراد علم علته وفي العلة الأولى فأنه هو يتحرك غير أنه وإن يتحرك فأنما يتحرك حركةً مستويةً، فإن لم يكن واحد فقال أن العقل يتحرك أيضاً عند نبذه الأشياء وذلك أنه يلقي بصره على الأشياء واللقاء حركةً ما قلنا أن العقل وإن تحرك فأنما أن يكون منه إليه وأما أن يتحرك منه إلى الأشياء فأن الحركتين تحرك فحركته مستوية غايةً في الاستواء لا

ميلٌ فيها والحركةُ المستويّةُ التي في غاية الاستواء تكاد أن تكون شبه السكون وهذه الحركة ليست استحالةً لأنها لا تبرح من ذاتها ولا تزيغ عن حالها وإن كان هذا هكذا وكان العقل يتحرك بهذه الحركة فانه غيرُ مستحيل وهو ثابتٌ قائم ساكن كما قلنا ايضاً وانما صار العقل اذا لقى [٢٥] بصره على ذاته وعلى الاشياء لا يتحرك لأن فيه جميعَ الاشياء والاشياء وهو تى واحد كما قلنا مراراً،

واما النفس فانها اذا كانت في العالم العقلي لم تستحل ايضاً لأنها تكون هناك صافيةً نقيةً لا يشوبها تى من الاشياء الجسمانية فتعلم الاشياء التي دونها علماً حقاً وذلك أن النفس اذا كانت في العالم العقلي فانها تتحد بالعقل وليس بينها وبين العقل سى متوسّط البتة وكذلك اذا خرجت النفس من هذا العالم وصارت في ذلك العالم الاعلى سلكت الى العقل والنزمته فاذا النزمته توحدت به من غير أن يهلك ذاتها بل تكون أبين واصفى وازكى لأنها في والعقل يكونان شيئاً واحداً او اثنين كنوع ونوع فاذا كانت النفس على هذه الحالة لم تقبل الاستحالة بوجه من الوجوه بل تكون غيرَ مستحيلة في عالمها وذلك انها تعلم ذاتها وتعلم انها قد علمت ذاتها بعلم واحد ليس بينهما فصلٌ وانما صارت كذلك لانها تصير في العاقل والمعقول وانما صارت كذلك لشدة اتصالها بالعقل وتوحيدها به حتى كاتها وهو تى واحد فان فارقت النفس العقل وأبت أن تتصل به وأرّ يكون في وهو واحداً اشتاقت الى أن

تتفقد بنفسها وإن يكون في والعقل اثنتين لا واحدا ثم أطلعت على
هذا العالم وألفت بصرها على شيء من الأشياء دون العقل فاستغادت
الذكر في وصارت ذات ذكر فإن ذكرت الأشياء التي هناك لم تنحط
إلى ههنا وإن ذكرت هذا العالم السفلي انحطت من ذلك العالم الشريف
غير أنها أما إن تنحط إلى الأجرام السماوية فتبقى هناك فإنها لا
تذكر إلا تلك الأجرام السماوية فقط وتشبهت بها وكذلك إذا انحطت
إلى العالم الأرضي تشبهت به ولم تذكر غيره وذلك أن النفس إذا ذكرت
شيئاً من الأشياء تشبهت بذلك الشيء الذي ذكرته لأن التذكر إما
أن يكون التعقل وإما أن يكون التوهم والتوهم ليس له ذات ثابت قائم
على حال واحدة لكنها تكون [٣٦] على حال الأشياء التي تراها أرضية
كانت أم سماوية إلا أنها على نحو ما ترى من الأشياء الأرضي والسماوي
فعلى قدر ذلك نستحيل فتصير مثله وإنما صار التوهم ينتشبه بالأشياء
الأرضية والسماوية لأنها كلها فيه غير أنها فيه بنوع ثان لا بنوع أول
فلذلك لا يقدر على أن ينتشبه بالأشياء السماوية والأرضية تشبهها تماماً
لأنه إنما صار التوهم لا يفوق على أن ينتشبه بصور الأشياء تشبهها تماماً لأنه
متوسط موضع بين العقل والحس فيميل إليهما جميعاً ولا يحفظ
أحدهما دون الآخر حفظاً يقيناً ولا يخلص لأحدهما دون الآخر ففقد
بأن أن النفس إذا ذكرت شيئاً واحداً من الأشياء تشبهت به وصارت
مثله شريفاً كان ذلك الشيء أم دنياً

فريد الآن ان نرجع الى ما كنا فيه فنقول ان النفس اذا كانت في العالم الاعلى اشتاقت الى الخير المحض الاول وانما ياتيها الخير الاول بتوسط العقل بل هو الذي ياتيها وذلك ان الخير المحض الاول لا يحيط به نى؟ ولا تحجبه سى؟ ولا يمنع مانع من ان يسلك حيث شاء فاذا اراد النفس اتاها ولم يمنع مانع من ذلك جرمانيًا كان او روحانيًا وذلك انه ربما سلك ذلك الخير الاول الى الشىء الاخر بتوسط ما يليه، فان لم يشتق النفس الى الخير الاول واطلعت الى العالم السفلى واشتاقت الى بعض ما فيه فانها تكون في ذلك الشىء على قدر ذكرها آية او توهمها له فالنفس انما تكون ذات ذكر اذا اشتاقت الى هذا العالم لانها لا تشتاق اليه حتى يتوهمه وقد قلنا ان الوهم هو الذكر،

فان قال قائل ان كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل ان ترد فلا محالة انها تتوهمه ايضا بعد خروجها منه وورودها الى العالم الاعلى فان كانت تتوهمه فانها لا محالة تذكره وقد قلتم انها اذا كانت في العالم العقلي لا تذكر شيئا من هذا العالم البتة قلنا ان النفس وان كانت تتوهم هذا العالم [٢٧] قبل ان تصير فيه لكنها تتوهمه بوهم عقلي وهذا الفعل انما هو جهل لا معرفة غير ان ذلك الجهل اشرف من كل معرفة وذلك ان العقل يجهل ما فوقه بجهل هو اشرف من العلم فان ذكرت الاشياء التي هناك لم تنحط الى ههنا لان ذكر تلك الاشياء الشريفة يمنعها من ان تنحدر الى ههنا فان ذكرت العالم السفلي انحطت من العالم الشريف الا ان

ذلك يكون بجهةٍ وجهيةٍ وذلك ان العقل يجهل ما فوقه من علته وفي
العلّة الاولى القصوى ولا يعرفها معرفة تامة لانه لو عرفها معرفة تامة لما
هو فوقها وعلّة لها ومن المآل ان يكون الشئ فوق علته وعلّة لعلته
وذلك ان يكون المعلول علّة لعلته والعلّة معلولة لمعلولها وهذا قبيح جداً
والعقل يجهل ما تحته من الاشياء كما قلنا قبل لانه لا يحتاج الى معرفتها
لانها فيه وهو عتتها وجهل العقل ليس عدم المعرفة بل هو المعرفة القصوى
وذلك انه يعرف الاشياء لا كمعرفة الاشياء انفسها بل فوق ذلك وافضل
واعلى لانه علته معرفة الاشياء بانفسها عند العقل جهل لانها ليست
معرفةً صحيحة ولا تامة فلذلك قلنا ان العقل يجهل الاشياء الى تحته
نعني بذلك انه يعرف الاشياء التي تحته معرفة تامة لا كمعرفتها بانفسها
ولا حاجة الى معرفتها لانه علّة فيها وفي معلولاته كلها فاذا كانت فيه لم
يحتاج الى معرفتها وكذلك النفس تجهل معلولاتها بالنوع الذي نرناه آنفاً
ولا تحتاج الى معرفة سىء من الاشياء الا الى معرفة العقل والعلّة الاولى
لانها فوقها فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان النفس اذا فارقت هذا
العالم وصارت في العالم الاعلى العقلي لم تتذكر شيئاً مما علمته ولا سيما
اذا كان العلم الذي اكتسبته دنياً بل تخرص على رفض جميع [٢٨]
الاشياء التي نالت في هذا العالم ولا اضطرت الى ان تكون هناك ايضاً
تقبل الآثار التي كانت تقبلها ههنا، وهذا قبيح جداً ان تكون النفس
تقبل آثار هذه العالم وفي العالم الاعلى لانها ان قبلت تلك الآثار فاتها

تقبلها في وهها وإذا توهمتها تشبهت بها لما قلنا أنفا والنفس لا تشبه بشيء من آثار هذا العالم إذا كانت في العالم الاعلى العقلى لأنها يلزمها من ذلك أن تدون في العالم الاعلى مثلها إذا كانت في العالم السفلى وهذا قبيح جداً فقد بارى وصح كيفية النفس وحالها عند ورودها العالم العقلى ورجوعها اليه وانها لا تحتاج الى ذكر الاشياء الحسية الدائرة الدنية وبان ايضاً بالاراء المقنعة والمقاييس الشافية حال العقل وكيف يذكر وينوهم وهل يحتاج الى الوهم والمعرفة والاشياء المعروفة المتوهمه على مبلغ قوتنا واستطاعتنا بقول مستقصى،

فريد الآن ان نذكر العلة التى بها وقعت الاسامى المختلفة على النفس ولزمها ما يلزم الشيء المنجز المنقسم بالذات فينبغى ان يعلم هل يتجزأ النفس ام لا تتجزأ فان كانت تتجزأ فهل تتجزأ بذاتها ام بعرض وكذلك اذا كانت لا تتجزأ فبذاتها لا تتجزأ ام بعرض فنقول ان النفس تتجزأ بعرض وذلك انها اذا كانت في الجسم قبلت التجزئة بتجزؤ الجسم كقولك ان الجزء المنفكر هو غير الجزء البهيمى وجزوا الشهودى غير الجزؤ الغصبى وانما نعى بالجزء منها جزء الجسم الذى يكون فيه قوة النفس المفكرة والجزء الذى فيه قوة الشهوة والجزء الذى يكون فيه قوة الغضب فالنفس اما تقبل التجزئة بعرض لا بذاتها اى يتجزأ الجسم الذى في فيه فاما في بعينها فلا تقبل التجزئة البتة فاذا قلنا ان النفس تقبل التجزئة فاما نقول ذلك بقول مضاف عرضى لانها اما تكون منجزة

[١٩] اذا هي صارت في الاجسام وذلك انا اذا رأينا طبيعة الاجسام تحتاج الى النفس لتكون حيّة والجسم يحتاج الى النفس لتكون منبثة في جميع اجزائه قلنا ان النفس متجزئة وانما نعى انها في كل جزء من اجزاء الجسم لانها تتجزأ تجزؤ الجسم والدليل على ان ذلك كذلك اعضاء البدن وذلك ان كد عضو من اعضاء البدن انما يكون حاسا دائما اذا كانت قوة النفس فيه فاذا كانت قوة النفس الحسية في جميع الاعضاء ذوات الحس قيل لتلك القوة انها تتجزأ بتجزؤ الاعضاء الى هي فينبى وقوة النفس وان كانت منبثة في جميع الاعضاء لئها في كل عضو ثامة كاملة وليست متجزئة بتجزؤ الاعضاء وانما تتجزأ بتجزؤ الاعضاء كما وصفنا وبينا مرارا

فان قال فائد ان النفس لا تتجزأ في حاسة اللمس فعط وانما في سائر الحواس فانها تتجزأ قلنا ان النفس تتجزأ في حاسة اللمس وفي سائر الحواس لانها ابدان والنفس في الابدان فالنفس اذا تتجزأ بتجزؤ الحساسات كلها اضطرارا على النوع الذى ذكرناها انما غير انها اقل تجزؤا في اللمس منها في سائر الحساسات وكذلك قوة النفس النامية وقوتها الشهوانية الكائنة في النبد والقوة الى في القلب وفي الغصبيّة اقل تجزؤا وهذه القوة ليست مثل قوى الحساسات لئها على نوع اخر وذلك ان قوى الحساسات هي اجزاء بعد هذه القوة فلذلك صارت اشدّ جسمها وانما قوة النباتية والنامية والشهوانية اقلّ تجزؤا والدليل على ذلك انها لا تفعل

افاعيلها آلات البدن لأن الآلة تمنعها من ان تفعل افعيلها في جميع البدن وتحول بينه وبين ذلك فقد بان اذا أن قوة النفس القابلة للتجزئة غير قوتها التي لا تقبل التجزئة وهذه القوى لا تمتزج فتكون واحدة بل نل واحدة من هذه القوى مابتنة على حالها من غير ان تفتن بعضها في بعض، ففوة النفس [٣٠] على ضربين احدهما يتجزأ بتجزؤ الجسم مثل الفوة النامية والقوة التي في شهبانية فانهما منبثتان في سائر الجسم من النبات والقوى المتجزئة بتجزؤ الجسم يجمعها قوة اخرى ابهى وارفح منها واعلى فقد يمكن ان ان يكون قوة النفس المتجزئة بتجزؤ الجسم غير متجزئة بالقوة التي فوقها التي لا تتجزأ والتي في اقوى القوى المتجزئة مثل الحسائس فانها قوة من قوى النفس تتجزأ بتجزؤ الآلات الجسمانية وكلها يجمعها قوة واحدة في اقوى الحواس وفي ترد عليها بنوسط الحسائس وهي قوة لا تتجزأ لانها لا تفعل فعلها بآلة لشده روحانيته ولذلك صارت الحسائس كلها ينتهي اليها فتعرف الاشياء التي يودى اليها الحسائس وتمييزها معا من غير ان تنفعل او تقبل آثار الاشياء المحسوسة فلذلك صارت هذه القوى تعرف الاشياء المحسوسة وتمييزها معا في دفعة واحدة، وينبغي ان نعلم هل لهذه القوى الى ذكرنا ولسائر قوى النفس موضع معلوم من مواضع البدن تكون فيه او ليس لها مواضع البتة فنقول ان لكل قوة من النفس موضعا معلوما يكون فيه لا انها تحتاج الى المواضع لثباتها وقوامها لانها تحتاج اليه لظهور فعلها

من ذلك المكان المنتهياً لقبول ذلك الفعل والنفس هي التي صيرت ذلك العضو منتهياً لقبول فعلها لانها انما تهبط العضو بالهيئة التي تريد ان تظهر فعلها منه فاذا هيأت النفس العضو على الهيئة الملائمة لقبول قوتها وتظهر قوتها من ذلك العضو وانما تختلف قوى النفس على نحو اختلاف هيأت الاعضاء وليس للنفس قوى مختلفة ولا هي مركبة منها بل هي مبسطة ذات قوة تعطى الابدان القوى اعطاء دائما وذلك انها فيها بنوع بسيط لا بنوع تريب فلما صارت النفس تعطي الابدان القوى تنسب اليها تلك القوى لانها علّة [٣١] لها وصفات المعلول اخرى ان تنسب الى العلّة منها الى المعلول لا سيما اذا كانت شريفة تليق بالعلّة اكثر مما تليق بالمعلول،

ونرجع الى ما كتبنا فيه فنقول انه ان لم يكن كل قوة من قوى النفس في مكان معلوم من اماكن البدن وكانت كلها في غير مكان لم يكن بينها وبين ان تكون داخل البدن او خارجا منه فرق البتة فيكون البدن المتحرك الحاش لا تغيير له وهذا قبيح ويعرض من هذا ايضا اننا لا نعلم كيف يكون اعمال النفس الكائنة بالآلات الجسدية اذا صارت قوى النفس ليست في مكان، فان قال قائل ان بعض قوى النفس في مكان اى لها اعضاء معلومة يظهر منها وبعضها ليس في مكان قلنا ان كان ذلك كذلك لم يكن النفس كما قلنا لكن يكون بعضها فينا وبعضها ليس فينا وهذا قبيح جدا ونقول بقول مستقصى انه ليس جزء من اجزاء

النفس في مكان البتّة كانت النفس داخلّة في البدن او خارجة منه وذلك ان المكان محيطة بالشيء الذي فيه ويحصره وانما يحيط المكان بشيء جسماني ودلّ على يحصره المكان ويحيط به فهو جسمٌ والنفس ليست بجسم ولا فواها بجسام فليست ان في مكان لان المكان لا يحيط بالشيء الذي لا جسم له ولا يحصره وانما قلنا ان قوى النفس في اماكن معلومة من البدن نريد بذلك ان كلّ قوة من قوى النفس يظهر فعلها من بعض الاعضاء للبدن ألا ان تلك القوة في ذلك العضو لا كالجرم في مكان للنه فيها بانها يظهر فعلها منه وهيئة الجرم في المكان على غير الهيئة التي تكون للنفس في البدن وذلك ان الكل من الجرم لا يكون في المكان الذي يكون فيه الجزؤ فالما النفس فكُلّها حيث جزؤها والنفس تحيط بالمكان والمكان لا يحيط بها لانها علّة له والمعلول لا يحيط بالعلّة بل العلة تحيط بالمعلول ونقول انه ليست النفس في البدن كما يكون الشيء في الظرف فانها لو كانت كذلك لكان البدن غير ذي نفس [٣٣] وذلك انه لو كان البدن محيطا بالنفس كاحاطة الظرف بما فيه لزم من ذلك ان يكون النفس مّا يسلك الى البدن قليلا قليلا كسلوك الماء الى الظرف ولكان بعض النفس يصمحل كما يصمحل بعض الماء الذي يشقه الظرف وهذا قبيح جدا وليست النفس في البدن كالجرم في المكان على ما قلنا آنفا وذلك ان المكان الحَقّ المحصّ ليس هو جرم بل هو لا جرم فان كان المكان لا جرم

والنفس ليست بجرم فلا حاجة للنفس الى المكان والمكان هو هي لان
الكُلّ اوسع من الجزء وهو محيطٌ به وحاصِرٌ له،

فان قال قائل لا بدّ من ان نفوذ ان النفس في البدن كالشيء في الممدان
قلنا ان المكان هو صحيفة الجرم الخارجة العُصوى وان كانت النفس في
المكان فانها تكون في تلك الصحيفة فقط فيبقى سائر البدن ليست
النفس فيه وهذا ايضا قبيح جداً وقد يعرض من قول القائل ان النفس
في البدن كالشيء في المكان اشياء آخر فبيحةً ومحالة اولها ان المكان
يجرّك الشيء الذي فيه لا الشيء في المكان هو الذي يجرّك المكان به
فلو كانت النفس في البدن كالشيء في المكان لمان البدن علّة حُرّة
النفس وليس ذلك كذلك بل النفس هي علّة حركة البدن والشيء ذو
المكان اذا رُفِع المكان ارتفع الشيء ايضا ولم يثبت البتّة فلوان النفس
في البدن كالشيء في المكان لكان اذا ما رُفِع الجسم وفسد ارتفعت
النفس وفسدت ولم تثبت وليست النفس كذلك بل اذا رُفِع البدن
وفسد كانت النفس اشدّ ثبانا واطهر منها اذا كانت في البدن،

وان قال قائل ان المكان انما بعد ما وليست بالصحيفة الخارجة العُصوى
فالنفس في البدن كانهما في بعد ما قلنا ان كان المكان بعد ما فبالحري
ان لا يكون النفس في البدن كالشيء في المكان وذلك ان البعد
انما هو الفراغ والبدن ليس هو بفراغ بل الشيء الذي فيه البدن هو
الفراغ ويكون النفس اذا في الشيء الغارغ الذي فيه البدن لا في

البدن بعينه وهذا قبيح جدا وليست النفس ابصا في البدن [٣٣٣]
 بالشئء المحمول وذلك ان الشئء المحمول اما هو اثر من آثار الحامل
 مثل اللون والشكل فانهما اثرا الجرم الحامل لهما والآثار لا تفارق حواملها
 الا بعسد حواملها والنفس تفارق البدن من غير ان تفسد او تتحلل
 بتحلل البدن وليست النفس في البدن كالجُزء في اللّ لأن النفس
 ليست بجزء البدن،

فان قال قائل ان النفس جزءٌ للحيّ كلّهُ فهو في البدن كالجُزء في اللّ
 قلنا انه لا بدّ ان يكون النفس في البدن اذا صارت فيه كالجُزء في
 اللّ اما مثل ما يدون الشراب في ظرف الشراب واما ظرف الشراب
 بعينه وقد قلنا انها ليست في البدن مثل ما يكون الشراب في
 الظرف وبينا كيف لا يمكن ذلك وليست مثل ظرف الشراب بعينه لان
 الشئء لا يكون موضوعا لنفسه فليس النفس اذا في البدن كالجُزء من
 اللّ وليست ايضا في البدن كاللّ في الاجزاء فانه قبيح جدا ان
 تقول ان النفس هي اللّ والبدن اجزأؤها، وليست النفس مثل صورة
 في الهيولى وذلك ان الصورة غير مفارقة للهيولى الا بفساد وليست النفس
 في البدن كذلك بل هي مفارقة البدن بعير فساد والهيولى ايضا قبل
 الصورة وليس البدن قبل النفس وذلك ان النفس هي التي تجعل
 الصورة في الهيولى ان هي التي تصوّر في الهيولى وهي التي تجسّم
 الهيولى فان كانت النفس هي التي تصوّر الهيولى وهي التي تجسّمها فلا

محالة أنّها ليست في البدن بالصورة في الهيولى لأن العلة لا تكون في
المعلول كالشيء المحمول وآلا لكانت العلة اثراً للمعلول وهذا قبيح
جداً لأن المعلول هو الاثر والعلة هي المؤثرة والعلة في المعلول بالفاعل
المؤثر والمعلول في العلة كالمفعول المتأثر فقد بان وصح أن النفس في
البدن ليست على شيء من الأنواع الذي ذكرنا وبينّا بحاجج مقنعة
مستقصاة،

‘نمر الميبر الثاني من كتاب أثولوجيا،

المتمر الثالث من كتاب أثولوجيا

إن قد بينّا على ما وجب تقديمه من القول على العقل [٣٤] والنفس
الكليّة والنفس الناطقة والنفس البهيميّة والنفس النامية والطبيعة
ونظمنا القول فيه نظماً طبيعياً على توالى مجرى الطبيعة فنقول الآن على
ايضاح ماهيّة جوهر النفس ونبدأ بذكر مقالة الجرميين الذين ضنوا
بحسارتهم أن النفس ائتلاف اتّفاق الجرم واتّحاد اجزائه ونكشف عن
دُحوص حجتهم في ذلك ويظهر قبح ما باجروا اليه مذهبهم فانهم
نعلوا قوى الجواهر الروحانيّة الى الاجرام وتردوا الانفس والجواهر الروحانيّة
معرّة من كلّ قوّة،

فنقول أنّ افعال الجرام إنما تكون بقوى ليست بجبرائية وهذه القوى تفعل الافاعيل العجيبة والدليل على ذلك ما نحن قائلون ان شاء الله تعالى ان لكل جرم كميةً وبنيةً والكمية غير الكيفية وليس يمكن ان يكون جرم ما بغير كمية وقد اقر بذلك الجرميون فان لم يمكن ان يكون جرم ما بلا كمية فلا محالة ان الكيفية ليست بجرم وبيف يمكن ان يدون الكيفية جرماً وليست بواقعة تحت الكمية ان كان كل جرم واقعا تحت الكمية والكيفية ليست بجرم وان لم يكن الكيفية جرماً فقد بطل قولهم ان الاشياء اجرام، ونقول ايضا كما قلنا ان كل جرم وكل جنة اذا جُرئت او اختلف منها قدر ما لم يتفق على حالها الاولى من العظم والكمية وتبقى الكيفيات على حالتها الاولى من غير ان ينتقص منه شيء لان الكيفية في جز الجرم تبقيتها في الجرم كحلالة العسل فان الحلالة التي في الرطل من العسل هي الحلالة التي في نصف رطل بعينها لا تنتقص حلالة العسل بنقصان كميتها وليست كمية رطل من العسل كالكية التي في نصف رطل منه فان كانت الحلالة لا تنتقص بنقصان جرم العسل فليست الحلالة جرم وكذلك يكون سائر الكيفيات كلها،

ونقول انه لو كانت القوى اجراما لكانت القوى الشديدة ذات جثث [٣٥] عظام ولكن القوى الضعاف ذات جثث لطاف فاما الآن فانه ربما رأيناها على خلاف هذه الصفة وذلك انه ربما كانت الجثة لطيفة

وكانت القوة شديدة، فان كان هذا هكذا قلنا انه لا ينبغي لنا ان نصيف القوة الى عظم الجثة بل الى سىء آخر لا جثة له ولا عظم. ونعوا ان كانت هيولى الاجرام كلها واحدة وكانت جرما ما بزعمهم فانما صارت تفعل افاعيل مختلفة بالكيفيات التى فيها فانهم لم يعلموا ان الاشياء الى صارت فى الهيولى اما فى كلمات فواعل ليست هيولانيات ولا جرمانيات، فان قالوا ان الحى اذا ما برد دمه وانفشت الريح الغربية التى فيه هلك ولم يبق فان كانت النفس جوهر غير جوهر الدم والريح وسائر الاخلاط التى فى البدن قد عديمها البدن لما مات الحى اذا كانت النفس غير هذه الاخلاط قلنا ان الاشياء التى تقيم الحى ليست هى الاخلاط البدنية فقط لكن هى اشياء آخر غيرها ايضا فقد يحتاج الحى اليها فى قيامه وثباته واما هذه الانبياء بمنزلة الهيولى للبدن باخذها النفس ونهبتها على صورة البدن لان البدن سيال فلو لا ان النفس تمتد جوهر البدن بهذه الاخلاط لما ثبت الحى كثير سىء، فاذا فنت هذه العناصر ولم نجد النفس عنصرا تمتد به البدن فعند ذلك يهلك الحى ويفسد والاخلاط اما فى علة هيولانية للحى والنفس علة فاعلة، والدليل على ذلك انا نأجد بعض الحيوان لا دم له وبعضه لا ريح له غريزية ولا يمكن ان يكون حى من الحيوان غير ذى نفس البتة فليست النفس ان بجرم، ونقول ان كانت النفس جرما فلا بد لها من ان تنفذ فى سائر البدن وتمتزج به كما تمزج الاجرام اذا اتصل بعضها ببعض واما

بحسب الحاجة النفس ان تنفذ في جميع البدن لينبيل الاعضاء كلها من قوتها فان كانت النفس تمتزج بالبدن كامتزاج بعض الاجرام ببعض لم يكن النفس نفسا [٣٣١] بالفعل وذلك ان الاجرام اذا امتزجت ببعضها ببعض واختلطت لم يبق واحد منهما على حاله الاول بالفعل لكنهما يكون في الشئ بالقوة فلذلك النفس اذا امتزجت بالبدن لم تكن نفسا بالفعل بل انما تكون بالقوة فقط فتكون قد اهلكت ذاتها كما تبلى الخلوة اذا امتزجت بالمرارة فن لان هذا عكذا وكان الجرم اذا امتزج بالجرم لم يبق واحد منهما على حاله فكذلك النفس اذا امتزجت بالبدن فاذا لم تبق على حالها الاولى لم تكن نفسا

ونقول ان الجرم اذا امتزج بجرم اخر احتاج الى مكان اعظم من مكانه الاول لا ينكر ذلك احد ولا يدفعه والنفس اذا صارت الى البدن لن تحتاج البدن الى مكان اعظم من مكانه الاول وكذلك اذا فارقت النفس البدن لم يأخذ البدن مكانا اقل من مكانه الاول ولا ينكر ذلك احد ولا يدفعه ونقول ابضا اذا صار الجرم في الجرم وامتزجا كبرت جثتها وعظمت والنفس اذا صارت في البدن لم يكبر جثته البدن بل هو احرى ان يجتمع بعضه الى بعض ويقل والدليل على ذلك ان النفس اذا فارقت البدن انتفخ وعظم غير انه عظيم فاسد فليست النفس اذا بجرم ونقول ان الجرم اذا امتزج بالجرم فانه لا ينفذ بالجرم كله لانه لا يقطع جميع اجزاء الجرم والنفس يقطع التفصيص الى ما لا نهاية له فان حجوا وقالوا ان الفضائل

كلّها جسمانيّة ذواتٌ جُثَّتْ سألناهم وقلنا لهم كيف تنال النفس الفضائل
وسائر الاشياء المعقولة بانّها دائمة لا تبديد ولا تغنى او بانّها واقعة تحت
الكون والفساد فان قالوا ان النفس انما تنال الفضائل لانّها دائمة لا
تبديد كانوا قد اقرّوا بما محدودا في ذلك وان قالوا ان النفس تنال الفضائل
بانّها واقعة تحت الكون والفساد قلنا فمن المكوّن لها ومن اى العناصر
تكوّنها وسألناهم [٣٧] عن المكوّن ايضا اذ انتم هوام واقع تحت الكون
والفساد وهكذا الى ما لا نهاية له فان قالوا أنّه دائم لا يفسد فقد جاروا
عن قولهم بان الاشياء كلّها اجرامٌ

فنقول ان كانت الفضائل دائمة لا تفسد كالصور المساحيّة فلا محالة
انّها ليست بأجرام فان لم تكن اجراما لم يكن ما فيها والعالم بها جرما
اضطارا فنقول ان كان الجرميون انما صيروا النفس في حيز الاجرام لانهم
راؤا الاجرام تفعل وتؤثر آثارا مختلفة وذلك انّها تستحسن وتبدر وتبيس
وترطب فظنوا ان النفس جرم ايضا لانّها تفعل افعيل مختلفة وتؤثر آثارا
عجيبة فليتعلموا انهم جهلوا كيف يفعل الاجرام وبأى القوى تفعل وانّها
انما تفعل بالقوى التى فيها النى ليست بجرميّة وان لجّوا وقانوا بل انما
يفعل الاجرام افعيلها بأنفسها لا بشىء آخر فيها غيرها قلنا انا وان
جورنا لكم ذلك فانا لا نجعل هذه الافاعيل من حيز النفس اعنى
التسخين والتبريد وما اشبه ذلك بل من حيز النفس المعرفة والفكرة
والعلم والشوق والتعهد والتدبير والحكم فلهذه القوى واشبهها جوهر

غير جوهر الاجسام فاما الجرميون فانهم نقلوا قوى الجواهر الروحانية الى الاجرام وتبدوا الجواهر الروحانية خلوا معرة من دل قوة فان كان هذا هكذا وكان الجرم ينفذ في الجرم كله فانه ينفذ في الاجزاء ولا يتناهي وهذا باطل لانه لا يمكن ان يكون الاجزاء غير متناهية بالفعل فان لم يكن ذلك فان الجرم لا ينفذ في الجرم كله والنفوس تنفذ في البدن كله وفي جميع اجزائه لا تحتاج في نفاذها في الجرم الى ان تقطع الاجزاء كلها فطلع جزئيا بل تعدعبا فطعا ثلثا اى تحيط بجميع اجزاء الجرم لانها علة للجرم والعلّة اكبر من المعلوم ولن تحتاج الى ان تقطع معلولها بنوع المعلوم بل بنوع اخر اعلى [٣٨] واشرف

فان قالوا ان الروح الغريزي الطبيعي لما صار في الأسطقس الباردة وبقي في البرد لطف وصار نعسا قلنا ان هذا محال قبيح جدا وذلك ان كثيرا من الحيوان تغلب عليه الاسطقس الحار وله مع ذلك نفس من غير ان يدون قد صارت في خواص البرودة وان كانوا ان الطبيعة قبل النفس وانما يكون النفس من قبل اتصال الطبائع الخارجة منها قلنا انه يعرض في قولكم هذا امر قبيح جدا عند ذوى الالباب وذلك انكم ان جعلتم الطبيعة قبل النفس وعلّة لها لزمكم في ذلك ان تجعلوا النفس قبل العقل وعلّة له وان تجعلوا العقل بعد الطبيعة وهذا قبيح جدا وذلك انكم جعلوا الافضل دون الادنى والاعم بعد الاخص وهذا محال غير ممكن بل العقل قبل الاشياء المبتدعة كلها ثم النفس ثم الطبيعة وكلما سلك

سفلا كان الشيء، أدنى واخص وكلما سلك علواً كان الشيء، افضل واعظم
وان لجوا وقالوا ان العقل بعد النفس والنفس بعد الطبيعة لزم من قولهم
ان يكون الاله تبارك وتعالى بعد العقل واقعا تحت الكون والفساد عالم
بعرض وذلك محالاً لانه ان امكن ان يكون هذا الترتيب حقاً امكن
ان يكون لا نفس ولا عقل ولا الاله وهذا محال فبيح جداً، واما نحن
فنقول ان الله عز وجل علّة للعقل والعقل علّة للنفس والنفس علّة للطبيعة
والطبيعة علّة للاكوان كلها الجزئية غير انه وان كانت الاشياء بعصب
علّة لبعض فان الله تعالى علّة لجميعها كلياً غير انه علّة لبعضها بغير
توسط وهو الذي جعل العلّة كما قلنا فيما سلف والدليل على ذلك ما
نحن ناكرون ان شاء الله تعالى،

ان الشيء بالقوة لا يكون شيئاً بالفعل الا ان يكون بالفعل سى آخر
يُخرجه الى الفعل والا لم يخرج من القوة الى الفعل لان القوة لا تعدد على
ان تصير الى الفعل من ذاتها لانه اذا لم يكن شيئاً بالفعل فايها يلقى القوة
بصرها واتى تالى فاما الشيء الكائن بالفعل [٣٩] فانه اذا اراد ان يخرج شيئاً
من القوة الى الفعل فانه انما ينظر الى نفسه لا الى خارج فيخرج تلك
القوة الى الفعل ويبقى حوداثها على حالة واحدة لانه لا حاجة به الى ان
يصير الى سى آخر ان هو ما هو بالفعل واذا اراد ان يخرج الشيء من
القوة الى الفعل لم يحتج الى ان ينظر من ذاته الى خارج بل انما ينظر الى
ذاته فيخرج الشيء من القوة الى الفعل فان كان هذا هكذا قلنا ان

الشيء الكائن بالفعل هو افضل من الشيء الكائن بالقوة وأعم والطبيعة الدائمة بالفعل غير طبيعة الاجرام لانه هو ما هو بالفعل دائما فالعقل والنفس قبل الطبيعة غير انه ينبغي ان يعلم ان النفس وان كانت هي ما هي بالفعل فانها معلولة من الفعل لا تَعْلَل ما تخرج الى الفعل والعقل وان كان هو ما هو بالفعل فانه معلول من العلة الاولى لانه انما هو يفيض على النفس صورة بالقوة التي صارت فيه من العلة الاولى وهي الانية الاولى غير انه وان كانت النفس في الهيولى تفعل والعقل يفعل في النفس وانما يفعل النفس في الهيولى الصورة ويفعل العقل في النفس الصورة ايضا

فاما الباري عز وجل فانه يحدث انبياء وصورها غير انه يحدث بعض الصور بغير توسُّط وبعضها بتوسُّط وانما يحدث انبياء الاشياء وصورها لانه هو الشيء الكائن بالفعل حقا بل هو الفعل المخص فاذا فعل فانما ينظر الى ذاته فيفعل فعله دفعة واحدة واما العقل فانه وان كان العقل هو ما هو بالفعل فانه لما كان من فوقه شيء اخر نالته قوة ذلك الشيء ومن اجل ذلك حرص على ان ينتسبه بالفعل الاول الذي هو فعل محض فاذا اراد فعلا فانما ينظر الى ما هو فوقه فيفعل فعله غايّة في النقاوة وكذلك النفس فان كانت هي ما هي بالفعل فانها لما صار العقل فوقها نالها شيء من قوته فاذا فعلت فانما تنظر الى العقل فتفعل ما تفعل فاما الفاعل الاول هو فعل محض فانه يفعل فعله وهو [٢٠] ينظر الى ذاته لا الى خارج منه لانه ليس خارجا منه شيء اخر هو اعلى منه ولا ادنى فقد بان اذا وصح

أنَّ العقل قبل النفس وأنَّ النفس قبل الطبيعة وأنَّ الطبيعة قبل الاشياء،
الواقعة تحت اللون والفساد وأنَّ الفاعل الأوَّل قبل الاشياء كلها وأنَّه
مبدع ومتِّمِّمٌ معاً ليس بين ابداعه الشيء وانما هو فرق ولا فصل البتَّة
وأنَّ كان هذا هكذا رجعنا وقلنا انَّ كان النفس في ما هي بالفعل لا
بالقوة فلا يمكن ان تكون مرَّة بالفعل ومرَّة بالقوة والجزم قد يكون مرَّة
جرماً بالقوة ومرَّة جرماً بالفعل فليست النفس اذا بروج غريزي ولا
بجرم البتَّة،

فقد بان وصحَّ بما ذكرنا أنَّ النفس ليست بجرم وقد ذكر اناس من
الاوليين واحتجوا بحجج غير هذه الحجج غير انا نكتفي بما ذكرنا ووضعنا
أنَّ النفس ليست بجرم فنقول انَّ كانت النفس طبيعة غير ضبيعة
الاجرام فينبغي لنا ان نفحص عن هذه الطبيعة ونعلم ما هي آثارها
في ائتلاف الجرم فان اصحاب فيثاغورس وصفوا النفس فقالوا انب ائتلاف
الاجرام كالاتلاف الدائن في اوتار العود وذلك ان اوتار العود اذا امتدت
قبل اوتارها وهو الائتلاف وانما عنوا بذلك أنَّ الاوتار اذا امتدت لم صرب
بها الضارب حدد فيها ائتلاف لم يكن فيها والاوتار غير مدودة وكذا
الانسان اذا امتزجت اخلاطه واتحدت حدث من امتزاجها مزاج خاص
وذلك الامتزاج الخاص هو بحيي البدن والنفس انما هي اثر لذات المزاج
وهذا القول شنيع فقد اكثروا الرد على قائله بحجج قوية مفعنة شافية
وحن مثبتون ذلك في المستأنف ان شاء الله تعالى وقائلون ان النفس

هي قبل الائتلاف وذلك ان النفس هي التي ابدعت الائتلاف في البدن
 وهي العيِّنة عليه وهي التي تقمع البدن وتمنعه في ان يفعل كثيرا من
 افعاليل البدنيَّة الحسِّيَّة واما الائتلاف [٤١] فانه لا يفعل شيئا ولا يأمر ولا
 ينهى والنفس جوهر والائتلاف ليس بجوهر بل عرض يعرض من امتزاج
 الاجرام، واذا كان الائتلاف حسنا متنعنا فانما يعرض منه الصلحَةُ فقط
 من غير ان يعرض منه حسٌّ او وهم او شر او علم البتَّة، وايضا ان كان
 الائتلاف انما يعرض من ائتلاف الاجرام وكان الائتلاف نفسا وكان مزاج
 كل عضو من اعضاء البدن غير مزاج صاحبه اَلْفَيْت في البدن انفسا
 تنبیره وهذا شنيعٌ جدا، وايضا ان كان الائتلاف هو النفس وانما يكون
 الائتلاف في امتزاج الاجسام والاجسام لا تمتازج الا بـمـزاج كان لا محالة
 قبل النفس التي هي الائتلاف فالائتلاف نفس فاعلَةٌ للائتلاف، وارن قالوا
 ان الائتلاف بلا مؤلف وكذا المزاج بغير مزاج قلنا ليس ذلك كذلك
 لاننا نرى اوتار آلات الموسيقى لا تتألف من ذاتها لانها ليست كلها
 مؤلَّفة وانما المؤلَّف هو الموسيقى الذي يحد الاوتار ويؤلف بعضها الى
 بعض ويؤلف ايضا اضرًا مطربًا فلما ان الاوتار ليست بعلة لائتلافها وكذلك
 الاجسام ليست بعلة لائتلافها ولا تقدر على ان تؤثر الائتلاف بل من
 شأنها قبول الآثار الحسِّيَّة فليس ائتلاف الاجسام اذا هو النفس، ونقول
 ان كانت النفس ائتلاف الاجسام والاجسام عى التي تولَّد انفسها لزم
 من قولهم ان يكون الاشياء ذواتُ الانفس مركبة من اشياء لا نفس لها،

وإن الأشياء كانت أولاً بلا طفسٍ ولا شرح ثم طُغست بغير مطلق
اعى النفس بل إنما ادُغست بالبخت والاتّفاق وهذا مُننَعٌ غير مُمكن
ان يكون في الأشياء الجزئية أو في الأشياء الكلية وإن كان غذا غير مُمكن
فليست النفس [٤٣] إذا هي اتّلاَف الاجسام بعضها ببعض،

فان قالوا انه قد اتّفتت افاضل الفلاسفة على أنّ النفس تمامُ البدن،
والتمام ليس بجوهر فالنفس إذا ليست بجوهر لأنّ تمام الشيء إنما هو من
جوهر الشيء قلنا انه ينبغي ان نفحص عن قولهم أنّ النفس سمٌّ
وبأى المعنى سمّوها انطلاسياً فنقول ان افاضل الفلاسفة ذكروا أنّ النفس
في الجوهر إنما هي بمنزلة صورة بها يكون الجسم متنقّساً كما ان الهيولى
بالصورة يكون جسماً ألاّ أنه وإن كانت النفس صورة للجسم فانه ليست
بصورة للّ جسم بانه جسم بل إنما هي صورة لجسم ذى حيوة بالعود وإن
كانت النفس تماماً على هذه الصفة لم تكن من حيّز الاجرام وذلك أنّها
لو كانت صورةً للجسم كالصورة الدائنة في صنم النحاس كانت اذا
انفسم الجسم وتجزّأ انفسمت هي ابصاراً وتجزّأت واذا قُطع عضو من اعضاء
الجسم قُطع بعضها ايضاً وليس ذلك كذلك فليست النفس اذا بصورة
تامة كالصورة الطبيعية والصناعية بل إنما هي تمام لانها هي التامة
للجسم حتى يصير ذا حسّ وعقل، ونقول ان كانت النفس صورة لازمة
غير مفارقة كالصورة الطبيعية فكيف تحول عند النوم وتنفارق البدن
بغير مباينة منه وكذلك فعلها ايضاً في اليقظة اذا رجعت الى ذاتها فانه

رَدِّمَا رَجَعْتَ إِلَى ذَاتِهَا وَرَفَضْتَ الْأُمُورَ الْجِسْمَانِيَّةَ غَيْرَ أَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يَبِينُ
 مِنْ فَعْلِهَا لَيْلًا مِنْ أَجْلِ سُكُورِ الْخَوَاسِ وَبَدَلَانِ أَفَاعِيلِهَا، وَلَوْ كَانَتْ النَّفْسُ
 نَحْمًا لِلْبَدَنِ بِأَنَّهُ بَدَنٌ لَمَا فَارَقَتْهُ وَلَمَا عَلِمَتْ الشَّيْءَ الْبَعِيدَ وَلَكَانَتْ أَمَّا
 تَعْلَمُ الْأَشْيَاءَ الْحَاضِرَةَ كَمَعْرِفَةِ الْخَوَاسِ فَيَكُونُ هِيَ وَالْحَسَائِسُ شَيْئًا وَاحِدًا
 وَلَيْسَ ذَلِكَ كَذَلِكَ لِأَنَّ النَّفْسَ تَعْرِفُ الشَّيْءَ وَإِنْ بَعُدَ عَنْهَا وَتَعْرِفُ
 الْآثَارَ إِنَّمَا يَبْعَثُ الْحَسَائِسُ وَغَيْرَهَا كَمَا فَلْنَا مَرَارًا وَمِنْ شَأْنِ الْحَسَائِسِ أَنْ
 تَعْبَلَ آثَارَ الْأَشْيَاءِ فَقَطْ طَامًا الْمَعْرِفَةُ وَالتَّمْيِيزُ فَلَا تَمْقُصُ وَنَقُولُ أَنَّهُ لَوْ كَانَتْ
 انْفَعْسُ صُورَةً مَمَامِيَّةً طَبِيعِيَّةً [٤٣٣] لَمَا خَالَفَتْ الْبَدَنَ فِي شَهَوَاتِهِ وَكَثِيرٍ
 مِنْ أَتَاعِيلِهِ بَلْ كَانَتْ غَيْرَ مُحَالَفَةٍ لَهُ فِي سَيِّئٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ وَكَانَ الْبَدَنُ إِذَا
 أَرَادَ فِيهِ أَمْرًا نَارًا ذَلِكَ الْآخَرُ فِي النَّفْسِ أَيْضًا وَلَكِنْ الْإِنْسَانُ إِذَا حَسَائِسُ
 مَعْبُودٍ لَارٍ مِنْ شَأْنِ الْبَدَنِ الْحَسُّ وَلَيْسَ مِنْ شَأْنِهِ الْفِكْرُ وَالْعِلْمُ وَالرُّبُوبِيَّةُ وَفَدِ
 عَرَفَ ذَلِكَ الْجَرْمِيَّونَ فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ اسْتَقَرُّوا إِلَى الْإِفْرَارِ بِنَفْسٍ أُخْرَى
 وَعَمَلُ آخِرٍ لَا يَمُوتُ فَاثْنًا نَحْنُ فَاتُّلُونِ أَنَّهُ لَيْسَ نَفْسٌ أُخْرَى غَيْرَ هَذِهِ
 النَّفْسُ النَّاطِقَةُ النَّيِّ فِي الْبَدَنِ الْآنَ فَهِيَ النَّيِّ ذَالَتْ الْفَلَّاسِفَةُ أَنَّهَا
 انْطَلَسَا الْبَدَنَ غَيْرَ أَنَّهُمْ أَمَّا ذَكَرُوا أَنَّهَا انْطَلَسَا بِصُورَةٍ تَمِيمِيَّةٍ بِنَوْعٍ آخَرَ
 غَيْرِ النَّوْعِ الَّذِي ذَكَرَهُ الْجَرْمِيَّونَ أَعَى أَنَّهَا لَيْسَتْ تَمَامًا كَالْتِمَامِ الطَّبِيعِيِّ
 الْمَفْعُولِ بَلْ إِنَّمَا هِيَ تَمَامٌ وَفَاعِلٌ أَيْ يَفْعَلُ التَّمَامَ فِيهِذَا الْمَعْنَى قَالُوا أَنَّهُ
 تَمَامُ الْبَدَنِ الطَّبِيعِيِّ الْآلِي ذِي النَّفْسِ وَالْقُوَّةِ

‘نَمْرُ الْمَيِّمِرِ الذَّنْبُ حَمْدُ اللَّهِ وَحَسَنُ تَوْفِيقِهِ‘

‘المبهر الرابع في كتاب اثولوجيا، في شرف علم العقل وحسنه،

ونقول انَّ مَنْ قدر على خلع بدنه وتسكين حواسه ووساوسه وحركاته كما وصفه صاحب الرموز من نفسه قدر ايضا في فكرته على الرجوع الى ذاته والصعود بعمله الى العالم العقلي فيرى حسنه وبهاءه فانه يقوى على ان يعرف شرف العقل ونوره وبهاءه وان يعرف قدر ذلك الشيء الذي هو فوق العقل وهو نور الانوار وحسن كل حسن وبها كل بهاء، فنريد الآن ان نصف حسن العقل والعالم العقلي وبهاءه على نحو قوتنا واستطاعتنا وكيف الجيلة في الصعود اليه والنظر الى ذلك البهاء والحسن الغائث، فنقول انَّ العالم الحسِّي والعالم العقلي موضوعان احدهما ملازق الآخر وذلك ان العالم العقلي محدث للعالم الحسِّي والعالم العقلي منفرد فائض على العالم [٤٤] الحسِّي والعالم الحسِّي مستفيد قابل للعودة التي نابتة في العالم العقلي فنحن مثلون هذين العالمين وقائلون ايها يشبهان حجرتين ذوى قدر من الاقدار غير انَّ احد الحجرين لم يهتد ولم يوتر فيه الصناعة البتة والآخر مهتد وقد اثرت فيه الصناعة وحيثه هيئة يمكن ان يتفسر فيه صورة انسان ما او صورة بعض الكواكب اعنى تصور فيه فضائل الكواكب والمواهب التي تنقبض منها على هذا العالم واذا فرق بين الحجرين فصل الحجر الذي اثرت فيه الصناعة وصورته بافضل

الصور واحسن الرتبة من الحجر الذى لم يندل من حكمة الصناعة شيئا
البتة فيه واما فضل احد الحجرين على الاخر لا بانه حجر لان الاخر
حجر ايضا لكنه اما فضل عليه بالصورة التى قبلها من الصناعة وهذه
الصورة التى احدثها الصناعة من الحجر لم تكن فى الهيولى لكنها كانت
فى عمل الصانع الذى توكلها وعقلها قبل ان تصير فى الحجر والصورة
كانت فى الصانع ليس كما نقول ان للصانع عينيْن ويديْن ورجليْن لكنها
كانت فيه بانه عالم بتلك الصورة الصناعية التى احكمها وصار يعمل بها
ويؤثر فى العناصر آثارا حسنة وصورة فائقة

وان كان هذا هكذا قلنا ان الصورة التى احدثها الصانع فى الحجر
دانت فى الصناعة احسن واتصل مما فى الصانع والصورة التى فى الصناعة
لبست فى التى اتت الى الحجر بنفسها فصارت فيه بل تبقى ثابتة فى
الصناعة ويأتى منها صورة أخرى الى الحجر فى اقل وادنى حُسْن بتوسط
الصانع ولا الصورة التى فى الصناعة صارت فى الحجر نفية محضة على نحو
ما ارادت الصناعة التى فى نفس الصانع لكنها اما حصلت فى الحجر على
نحو قبول الحجر اثر الصنعة فالصورة فى الحجر حسنة نفية غير انها فى
الصناعة احسن واتفن واكرم وافضل جدا واشد تخفيفا من اللاتى فى
الحجر وذلك ان الصورة كلما انبسطت فى الهيولى [٤٥] فعلى قدر ذلك
الانبساط يكون ضعفها وقلة صدقها عن الصورة التى تبقى فى الهيولى
واحدة لا تفارقه وذلك ان الصورة التى انتقلت من حامل الى حامل اى

إذا مثلت في حامل ثم من ذلك الحامل الى حامل آخر ضعف وقُلَّ حسنُها والصدق فيها وكذلك القوَّة إذا صارت في قوَّة أخرى ضعفت والحرارة إذا صارت في حرارة أخرى ضعفت والمُحسَّن إذا صار في حسن آخر ومثل فيه من حسن آخر قلَّ حسنُه ولم يكن مثل الأوَّل في حسنِه ونقول بقول وجيز مختصر ان كان كلُّ فاعلٍ هو افضلُ من المفعول فكلُّ مثال عمو افضل من الممثل المستفاد منه وذلك ان الموسيقى انما تارن من الموسيقىَّة ودلُّ صورة حسنة انما كانت من صورةٍ قبلها واعلى منها وذلك أنما ان كانت صورةً صناعيَّة فبما كانت من الصورة التي في عقل الصانع وفي علمه وان كانت صورةً طبيعيَّة فبما كانت من صورة عقلية في قبلها واولى منها فالصورة الاولى العقلية هي افضلُ من الصورة الطبيعية والصورة الطبيعية هي افضلُ من الصورة التي في علم الصانع والصورة المعقولة التي في الصانع هي افضلُ واحسنُ من الصورة المعمولة فالصناعة انما تتشبه بالطبيعة والطبيعة تتشبه بالعقل

فمن قال قائلٌ فان كنت الصناعة تتشبه بالطبيعة فما دامت الصناعة دامت الطبيعة لانها تتشبه الطبيعة في اعمالها قلنا له انه ينبغي ان ان يدوم الطبيعة لانها تتشبه في افعالها باشيء آخر اى بالعقلية التي فوقها واعلى منها ونقول ان الصناعة اذا ارادت ان تمثل شيئاً لم تلو بصره على المثال فقط وتشبه علمها به لكنها ترقى الى الطبيعة فتأخذ منها صفة المثال فيكون حينئذ علمها احسن وانفع وربما كان الشيء الذي تريد

الصناعة أن تأخذ رسمه وصنعتَه وجدته ناقصا أو قبيحا فتتممه وتحسنه
 وإنما كان يقوى الصناعة أن تفعل ذلك بما جعل فيها من الحسن والجمال
 انغاثف فلذلك تقدر أن تحسن [٣٩] القبيح وتتم النقص على نحو قبول
 العنصر الذى يقبل آثارها، والدليل على صدق ما قلنا فيداوس الصانع
 فانه لما أراد أن يعمل صنم المشتري لم يرق في شئ من المحسوسات ولم
 يلق بصره على شئ يشبه به علمه لكنه ترقى ترقى فوق الاشياء المحسوسة
 فصور المشتري بصورة حسنة جميلة فوق دل حسن وجمال في الصور
 الحسنة فلو أن المشتري أراد أن يتصور بصورة من الصور ليقع تحت
 ابصارنا لما يقبل إلا الصورة التى عملها فيداوس الصانع،

وحسن ذا لرون الصناعات ههنا ونذكر اعمال الطبيعة التى اتقنت عملها
 وقويت على صنعة الهبوط وصورت فيها الصور الجميلة الحسنة الشريفة التى
 ارادتها، وليس حسن الحيوان وجماله الدم لارن الدم في كل الحيوان سواء
 لا تفاضل فيه بل حسن الحيوان يكون باللون والشكل والجملة المعتدلة
 فاما الدم ثانه مبسوط كانه هبوط لايدان الحيوان فان كان الدم هبوط
 لايدان الحيوان فهو مبسوط لا شكل فيه ولا جملة، فمن اين يظهر
 حسن الانثى وأثار على البصر التى من اجلها اضطربت الحرب بين
 اليونانيين واعدائهم سنين كثيرة ومن اين صار حسن الزهرة في بعض
 النساء ومن اين صار بعض الناس حسنا جميلا لا يشبع الناظر في النظر
 اليه ومن اين صار جمال الروحانيين ثانه ايضا لو اراد احدكم ان يترأى

لَرُئِي بصورة فائقة لا يوصف حسنُها، أَقْلِيَس هذه الصورة التي ذُكرت
 انَّما تَأْتِي من الفاعل على المفعول كما يَأْتِي الصورة الصناعِيَّة من الصانع الى
 الاشياء المصنوعة فان كان هذا هكذا قلنا ان الصورة المصنوعة حَسَنَةٌ
 واحسن منها الصورة الطَبِيعِيَّة المَحْمُولَةُ في الهَيُولِي وَاَمَّا الصورة التي
 ليست في الهَيُولِي لَكِنَّها في قُوَّة الفاعل فهي اَكْثَر حَسَنًا وابْهَى بهاء لانها
 هي الصورة الاولى ولا هَيُولِي لها، والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون في
 انه لو كان حَسَنُ الصورة انما يكون من قِبَل الجِئَّة التي تحمل الصورة
 بانها جِئَّة لكانت الصورة كُلُّها [٤٧] عَظُمَت الجِئَّة التي تحملها اَكْثَر
 حَسَنًا وتشوبها للناسِطِينَ اليها منها اذا كانت في جِئَّة صَغِيرَةٍ وليس ذلك
 كذلك بل اذا كانت الصورة الواحدة في جِئَّة صَغِيرَةٍ والاخرى في عَظِيمَةٍ
 حُرَّكَت النفس الى النظر اليهما بحِرَّة سِوَا، فان كان عَظَا عَظَا فلما
 انه لا يَنْبَغِي ان يجعل جاعِلٌ حَسَنَ الصورة من قِبَل الجِئَّة الحاملة بل
 انما يكون حَسَنها من قبل ذاتها فقط،

والدليل على ذلك انَّ الشَّيء ما دام خارجا مِنَّا فَلَسْنَا نراه واذا صار
 داخلا فَبينا رَأَيْنَاه وعرفناه وانما يدخل فَبينا في طَرِيفِ البَصَرِ وَابْصَرُ لا
 يَبْناي الا صورةَ الشَّيء فقط، فاما الجِئَّة فليس يَبْنايها فقد بان ان ان
 حَسَن الصورة لا يكون بالجِئَّة الحاملة لها بل انما يكون بنفس الصورة
 فقط ولا يَمْنَع كُبر الجِئَّة صَوْرَتها ان تصل اليها من تَلَقَاء ابصارنا ولا
 صِغَرُ الجِئَّة وذلك ان الصورة اذا جازت البَصَرَ حَدَّثَت الصورة التي صارت

فبيها وصورها، ونقول ان الفاعل اما ان يكون قبيحا واما ان يكون حسنا واما ان يدون بينهما فان كان الفاعل قبيحا لم يعمل خلافة وان كان بين الحسن والقبيح لم يكن بأحرى ان يفعل احد الامرين دون الآخر وان كان حسنا كان فعله حسنا ايضا وان كان هذا على ما وصفنا وكانت الطبيعة حسنة فبالحرى ان يكون اعمال الطبيعة اكثر حسنا، وانما خفي عنا حسن الطبيعة لانا لم نقدر ان نبصر باطن الشيء ولم نطلب ذلك لكننا انما نبصر خارج الشيء وظاهرة ونعجب من حسنه ولو حرصنا ان نرى باطن الشيء لرفضنا الحسن الخارج واحتقرناه ولم نعجب منه،

والدليل على ان باطن الشيء احسن واصمل من خارجه الحركة لانهما تكون في باطن الشيء ومن هناك ابتداء الحركة ومثل ذلك المثلث الذي ترى صورته ومثاله فانه اذا رأى الناظر صورته لم يعلم من الذى صورها فيتترك النظر بالصورة وطلب ان يعرف المصور فالمصور هو الذى حركه للطلب فهو يأتى عنه فاما صورته الظاهرة فلم يطلب وكذلك باطن الشيء [٦٨] وان كان لا يقع تحت ابصارنا فانه هو الذى يحركنا ويهيئنا للطلب والفحص عن الشيء ما هو، فان كانت الحركة انما تبدو من باطن الشيء فلا محالة حيث الحركة فهناك الطبيعة وحيث الطبيعة فهناك العقل الشريف وحيث فعل الطبيعة فهناك الحسن والجمال فقد بان ان باطن الشيء احسن من ظاهره كما بينا ووضحنا،

ونقول أنا قد نجد الصورة الحسنة في غير الاجسام مثل الصور التعليمية
فإنها ليست جسمانية لكنها اشكالاً ذوو خطوط فقط ومثل الصور التي
تكون في المرء المروق ومثل الصور التي في النفس فإنها الصورة الحسنة
حقاً اعني صور النفس الحلم والوقار وما يشبههما، فانك ربما رأيت المرء
حليماً وقوراً فيعجبك حسنه من هذه الجهة فذا نظرت الى وجهه رأيته
قبيحاً سبجاً فتدفع النظر الى صورته الظاهرة وتنظر الى صورته الباطنة
فتعجب منها فان لم تلق بصرَكَ الى باطن المرء والقيت بصرَكَ الى ظاهره
لم تر صورته الحسنة بل ترى صورته القبيحة فتُنسبه الى القبح ولا
تنسبه الى الحسن فتكون حينئذ مسيئاً لآنك قضيت عليه بغير الحق وذلك
آنك رأييت ظاهره قبيحاً فاستفجته ولم تر حسن باطنه فتستحسنه واما
الحسن الخف هو اللاتن في باطن الشيء لا في ظاهره، وجل الناس انما
يشتناق الى الحسن الظاهر ولا يشتناق الى الحسن الباطن فلذلك لا
يطلبونه ولا يفتحصون عنه لان الجهل قد غلب عليهم واستغرق عقولهم
فهذه العلّة لا يشتناق الناس كلهم الى معرفة الاشياء الخفية الا القليل
منهم اليسير وهم الذين ارتفعوا عن الحواس وصاروا في حيز العقل فلذلك
فحصوا عن غوامض الاشياء ولطيفها وآياهم آردنا في كتابنا الذي
سميناه فلسفة الخاصة ان العامة لم تستأهل هذا ولا بلغته عقولهم،

فان قال قائل أنا نجد في الاجسام صوراً حسنة [٤٩] قلنا ان تلك الصورة
انما تنسب الى الطبيعة وذلك ان في طبيعة الجسم حسناً ما غير ان

الحسنَ الذى فى النفس افضلُ واكرم من الحسن الذى فى الطبيعة وانما كان الحسن الذى فى الطبيعة من الحسن الذى فى النفس وانما يظهر لك حسن النفس فى المرء الصالح لان المرء الصالح اذالقى عن نفسه الاشياء الدنيئة وتزبن نفسه بالاعمال المرضية افاض على نفسه النور الاول من نوره وصيرها حسنةً بهيةً، فاذا رأت النفس حسنَها وبهاءها علمت من اين ذلك الحسن ولم تحتج فى علم ذلك الى القياس لانها تعلمه بتوسط العقل، والنور الاول ليس هو بنور فى شئ لكنه نور وحده قائم بذاته فلذلك صار ذلك النور ينير النفس بتوسط العقل بغير صفات كصفات النار وغيرها من الاشياء الفاعلة، فان جميع الاشياء الفاعلة انما افاعيلها بصفات فيها لا بهويتها فاما الفاعل الاول فانه يفعل الشئ بغير صفة من الصفات لانه ليست فيه صفة البتة لكنه يفعل بهويته فلذلك صار فاعلا أولا وفاعل الحسن الاول الذى فى العقل والنفس، فالفاعل الاول هو فاعل العقل الذى هو عقل دائم لا عقلنا لانه ليس بعقل مستفاد وليس هو مكتسبا، ونحن ممثلون ذلك غير اننا ان جعلنا مثالنا مثلا حسيا لم يكن ملائما لما نريد ان نمثله به لان كل مثال حسى انما يكون بالاشياء الحسية الدائرة والاشياء الدائرة لا تقدر على حكاية مثال الشئ الدائم فينبغى ان نجعل مثالنا عقليا ليكون ملائما للشئ الذى ارننا ان نمثله، فيكون حينئذ كالذهب الذى مثل بذهب آخر مثله غير انه ان ألقى الذهب الذى كان مثلا وسخا مشوبا ببعض

الاجسام الدنسة نُقِيَ وَخُلِّصَ [٥٠] اما بالعمل واما بالقول، فنقول ان الذهب الجيّد ليس هو الذى نرى في ظاهر الاجسام ولكنه الخفى الباطن في الجسم ثم نصفه بجميع صفاته، وكذلك ينبغي ان نفعل اذا اردنا تمثيل الشئ الاول بالعقل وذلك انا لا نأخذ المثال الا من العقل النقي الصافي فان اردت ان تعرف العقل النقي الصافي من كلّ دنس فاطلبه من الاشياء الروحانيّة وذلك ان الروحانيّة كلّها صافية نقية فيها من المحسن والجمال ما لا يوصف فلذلك صارت الروحانيّة كلّها عقولا بحقّ وفعلها فعل واحد وهو ان تنظر فتصير اليها وايضا كان الناظر يشترك الى النظر اليها لا لان لها اجساما لكن بانها عقول صافية نقية والناظر يشترك الى النظر الى الدرّة الحكيم الشريف لا من اجل حسن جسمه وجماله لكن من اجل عقله وعلمه، وان كان هذا هكذا قلنا ان حسن الروحانيين فائق جدا لانها يعقلون عقلا دائما لا ينصرف الحال بمرّة نعم ومرّة لا وعقولهم ثابتة نقية صافية لا دنس فيها البتّة فلذلك عرفوا الاشياء التي لهم خاصّة الشريفة الالهية التي لا تُعقل ولا تُبصر فيها شئ سوى العقل وحده،

والروحانيون اصنافٌ وذلك ان منهم من يسكن السماء التي فوق هذه السماء النجميّة والروحانيون الساكنون في تلك السماء كلّ واحد منهم في كُليّة فلكٍ سمائه الا انّ للّ واحد منهم موضعا معلوما غير موضع صاحبه لا كما يكون الاشياء الجرميّة التي في السماء لاقتها ليست

بأجسام ولا تلك السماء جسم أيضا فلذلك صار كل واحد منهم في
كلية تلك السماء، ونقول أن من وراء هذا العالم سماء وأرض وبحر
وحیوان ونبات وناس سماويون وكل من في هذا العالم سمائي [اه] وليس
هناك شيء أرضي البتة والروحانيون الذين هناك ملائمون للانس
الذي هناك لا يتغير بعضهم من بعض وكل واحد لا ينافي صاحبه ولا
يصاده بل يستريح اليه، وذلك أن مولدهم من معدن واحد وقرآهم
وجوهرهم واحد وهم يبصرون الاشياء النى لا تقع تحت الكون والفساد
وكل واحد منهم يبصر ذاته في ذات صاحبه لأن الاشياء التى هناك نيرة
مضيئة وليس هناك شيء مظلم البتة ولا شيء حاسي لا ينطبع بل كل
واحد منهم بئر ظاهر لصاحبه لا يخفى عليه منه شيء لأن الاشياء
هناك ضياء في ضياء فلذلك صارت كلها ببصر بعضها بعضا ولا يخفى
على بعض شيء مما في بعض البتة إذ ليس نظرهم بالاعين الدائرة
الجسدانية الواقعة على سطوح الاجرام المكونة بل انهما نظرهم بلاعين
العقلية والروحانية التى اجتمع في حاستها الواحدة جميع القوى التى
للحواس الخمس مع قوة الحاسة السارية هناك مكتفية بنفسها مستغنية
عن الاستغراق في آلات اللحمية إذ ليس بين مركز دائرة العقل وبين
مركز دائرة أبعد ابعاد مساحة ولا خطوط خارجة عن المركز الى
الدائرة لأن هذا من صفات الاشكال الجرمية فاما الاشكال الروحانية

بخلاف ذلك اعنى ان مراكزها والخطوط التى تدور عليها واحدة وليس بينهما ابعاد، ثم الميّم الرابع بعون الله تعالى،

الميّم الخامس فى كتاب اثولوجيا فى ذكر البارئ وأبداعه ما أبدع وحل الاشياء عنده،

ونقول ان البارئ عز وجل لما بعث الانفس الى عالم التكوين ليجمع بينها وبين الاشياء [٥١] الواقعة تحت الكون والفساد بحلولها فى البدن الحسى ذى أدوات مختلفة جعل لكل حس من الحسائس اداة بحس بها الحى وانما فعل ذلك ليحفظ الحى من الآفات الحادثة من خارج وذلك لان الحى اذا رأى الشئ المؤذى او سمعه او لمسه جازع عنه وفر منه قبل ان يوقع به وان كان ملائما له طلبه الى ان يناله، وانما جعل البارئ عز وجل للحواس هذه الادوات لسابق علمه انها على هذا النظام لا ينبغي ان يكون الحس الا انه جعل لها اداة أولا ثم لما لم يكن لكل اداة حس ملائم لها افسد بعض الادوات ثم جعل اداة اخرى ملائمة للناس ولسائر الحيوان الا انه جعل لها من اول كونها أدوات ملائمة لحواسها لكيما تنحفظ بها من الاحداث والآفات الحادثة عليها،

ولعلّ قائلًا يقول أنّ الباري تعالى إنما جعل هذه الأدوات للحسّ لآلته
 علّم أن الحيّ اتّما ينقلب في مواضع حارّة وباردة وفي سائر الآثار الجرميّة
 فلئلاّ يفسد أجساد الحيوان فسادا سريعا جعلها مُحسّنة وجعل لكلّ حسّ
 من حسائسها أداة ملائمة لذلك الحسّ إلّا أنّه أمّا أن يكون هذه القوى
 اعنى الحسائس كانت في الحيوان أوّلا ثمّ جعل الباري أخيرا أدوات
 أن يكون الباري جعل لها قوى الحسائس والأدوات جميعا فإن كان
 الباري جلّ وعلا أحدث الحسائس في الحيوان فإنّ النفس لم تكن
 حاشة أوّلا قبل أن تاتى إلى الكون فإنّ كانت قد كان لها الحسّ قبل
 أن تاتى إلى الكون فإتيانها إلى الكون غريزيّ وإن كان ذلك الكون
 غريزيا فتبائها وكونها في العالم العفليّ غيـر غريزيّ طبيعي وتكون إنما
 أبدعت لا لنفسها لكن لأشياء آخر وتكون في الموضع الآخر الأدنى
 وأنما دبره الممدبر وجعل [٥٣] لها هذه القوى والأدوات لتكون في
 الموضع الأدنى المملوّ شرا دائما وكان هذا التدبير أنما يكون لرؤية
 وفكر أي بدون النفس في موضع أخسّ لا في موضع أشرف وأكرم بتدبيرها،
 ونقول أنّه لم يبدع الباري الأوّل عزّ وجلّ شيئا من الأشياء بروية ولا فكر
 لأنّ للفكر أوائل وأنبارى عزّ وجلّ لا أوائل له والفكرة إنما تكون من فكرة
 أخرى وذلك الفكر أيضا من آخر إلى ما لا نهاية له وأمّا أن يكون من
 شيء آخر فهو قبل الفكر وذلك الشيء إما أن يكون الحسّ أو العقل ولا
 يمكن أن يكون أوّل الفكر الحسّ لانه لم يكن بعد وهو تحت العقل

والعقل انّ، هو المبدع الفكر فنه لا محالة ان يكون مبدع الفكر اما بالقضايا واما بالنتائج والقضايا والنتائج يكونان في علم المحسوسات والعقل لا يعلم شيئا من المحسوسات علما حسبيا فليس انّ العقل باول الفكر وذلك انّ العقل يبدأ في علمه من المعقول الدوحائي وينتهي اليه فان كان العقل على هذه الصفة فكيف يمكن ان يأتى العقل الى المحسوس بفكرة او رؤية؛

فان كان هذا على ما وصفنا عدنا فقلنا انه لم يدبر المدبر الاول حيا من الحيوان ولا شيئا من هذا العالم السفلي او في العالم العلوي بفكرة ولا رتبة البتة فبالحرى ان لا يكون في المدبر الاول رؤية ولا فكرة وان ما قبل ان الاشياء كُونت برؤية وفكرة يريدون بذلك ان الاشياء لئلا أبدعت على الحال التي هي عليها الآن بالحكمة الاولى؛ ولو ان حكيما فاضل الحكمة رَوّا في ان يعمل مثلها اخيرا كما قدر على ان يتقنها ذلك الانتقام وقد سبق في علم الحكيم الاول عز وجل انه هكذا ينبغي ان يكون الاشياء والفكرة نافعة في الاشياء الى لم تكن بعد وانما يفكر المفكر قبل ان يفعل الشيء لصعف قوته عن فعل ذلك الشيء فلذلك يحتاج الفاعل [٥٤] الى ان يروى الشيء قبل ان يفعله لانه لم تكن له قوة يبصر بها الشيء قبل كونه ولا يحتاج ان يبصر الشيء كيف ينبغي ان يكون وتلك الحاجة الى ابصار الشيء قبل ان يكون انما تكون خوفا من ان يكون الشيء على خلاف ما هو عليه الآن والشيء الفاعل بانه فقط لا يحتاج

الى ان سبقت في علمه وحكمته كيف ينبغي ان يكون لآته انما يفعل ذاته فقط وان كان انما يفعل ذاته فقط فليس يحتاج الى ابداء بربوبية ولا فكرة فان كان هذا هكذا رجعنا فعلنا ان الانفس كانت وهى في عالمها قبل ان تنحط الى الكون حاسّة الا ان حسّها كان حسّا عقليّا فلما صارت في الكون ومع الاجسام صارت هى ايضا تحسّ حسّا به جسميّا فهى متوسطّة بين العقل وبين الاجسام وتقبل من العقل قوّة وتغيض على الجسم القوّة التى تاتيها من العقل الا ان تلك القوّة تكون في الجسم بنوع آخر وهو الحسّ، والنفوس فهى تنفر مرّة من الحسّ الى العقل ومرّة تلطف الاشياء الجسميّة حتى تصيرها كأنها عقليّة فينالها الحسّ،

ونقول ان كلّ فعل فعله البارى الاول عزّ وجلّ فهو تامّ كامل لآته علّة تامّة ليس من ورائها علّة اخرى ولا ينبغي لمتوقّهم ان يتوقّهم فعلا من افاعيلها نافضا لانّ ذلك لا يليق بالفواعل الثواني اعنى العقول فبالجوى ان لا يليق بالفاعل الاول بل ينبغي ان يتوقّهم المتوقّهم ان افعال الفاعل الاول هى قائمّة عنده وليس سىء عنده اخيرا بل الشىء الذى هو عنده اولا وهو ههنا اخيرا وانما يكون الشىء اخيرا لآته زمانى والشىء الزمانى لا يكون الا في الزمان الذى وافق ان يكون فيه، فاما في الفاعل الاول فقد كان لآته ليس هناك زمان فان كان الشىء الملاقى في الزمان المستقبل هو قائم هناك [٥٥] فلا محالة انه انما يكون هناك موجودا دائما كما انه سيكون في المستقبل فان كان هذا هكذا فالشىء ان

الكائن في المستقبل هو هناك موجود قائم لا يحتاج في تمامه وكماله هناك الى احد الاشياء البتّة،

فلاشياء ان عند الباري جلّ ذكره كاملة تامّة زمنية كانت ام غير زمنية وهو عنده دائم وكذلك كانت عنده اولا كما تكون عنده اخيرا، فلاشياء الزمانية انما يكون بعضها من اجل بعض وذلك ان الاشياء اذا هي امتدت وانبسطت وبانت عن الباري الاول كان بعضها علّة ككون بعض واذا كانت كلّها معا ولم تمتد ولم تنبسط ولم تتبين عن الباري الاول لم يكن بعضها علّة كون بعض بل يكون الباري الاول علّة كونها كلّها، فاذا كان بعضها علّة لبعض كانت العلّة انما تفعل المعلوم من اجل شيء ما والعلّة الاولى لا تفعل معلولاتها من اجل شيء ما وبذلك من اراد ان يعرف طبيعّة العقل معرفة صحيحة فانه لا يفدر ان يعرفها مما تكون الآن فاتا وان كنا نظنّ انّا نعرف العقل اكثر من سائر الاشياء فانا لسنا نعرفه كمّة معرفته وذلك ان ما هو ولم هو هما في العقل شيء واحد لانك اذا علمت ما العقل علمت لم هو وانما يختلف ما هو ولما هو في الاشياء الطبيعية الى في اصنام العقل،

واقول ان الانسان الحسّي انما هو صنم الانسان العقلي والانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانيّة ليس موضع العين غير موضع اليد ولا موضع الاعضاء كلّها مختلفة لكنّها كلّها في موضع واحد فلذلك لا نقول هناك لم كانت العين او كانت اليد فاما ههنا من اجل انه صار كلّ

عضو من أعضاء الانسان في موضع غير موضع صاحبه وقع عليه لَمْ كانت اليد ولم كانت العين فاما هناك لما صارت اعضاء الانسان العقلي كلها معا وفي موضع واحد صار [٥٩] ما الشئ وَلَمْ هو شيئا واحداً، وقد نجد في عالمنا هذا ايضا ما الشئ وَلَمْ هو شيئا واحداً مثل كسوف القمر فانك تقول ما الكسوف فتصفه بصفة ما واذا قلت لَمْ كان الكسوف وصفته بتلك الصفة بعينها فان كان ههنا في العالم الاسفل يوجد ما الشئ وَلَمْ هو شيئا واحداً فبالحرى ان يكون هذا لازما للاشياء العقلية اعني ما هو وَلَمْ هو شيئا واحداً، ومن وصف مائبة العقل بهذه الصفة فقد وصفها بصفة حق وذلك ان كل صورة من الصور العقلية فهي والشئ الذي من اجله كانت تلك الصورة واحداً، ولا اقول ان صورة العقل هي علّة انبثاتها لكي اقول ان صورة العقل نفسها اذا بسطتها واردت ان تنفحص عنها بما هي وجدت في ذلك الفحص بعينه لَمْ هي ايضا وذلك انه اذا كانت صفات الشئ في الشئ معا وفي موضع واحد غير متفرقة لم يلزم ان نفعل لَمْ كانت تلك الصفات فيه لان الشئ وتلك الصفات هي واحد وذلك ان كل واحد من تلك الصفات هي هو، والدليل على ذلك انه يسمى بتلك الصفات كلها فلذلك لا نفعل لَمْ كانت هذه الصفة في الشئ وَلَمْ كانت تلك الصفة فيه ايضا، فاما اذا كانت صفات الشئ في الشئ متفرقة وفي مواضع شتى فانه يلزم ان يقال لَمْ كانت هذه الصفة في الشئ وَلَمْ كانت تلك الصفة فيه ايضا فاما اذا كانت

لذلك الشيء صفةٌ غير الصفات التي فيه فلا يسمى بصفةٍ من صفاته
البنية فانك لا تسمى الانسان عينا ولا يدا ولا رجلا ولا شيئا من اعضائه
ولا من صفاته البنية،

فاما العقل فانك تسميه بصفاته لانك تسمى العقل عينا ويذا وتسميه
بكل صفاته للعلّة التي ذكرنا اننا فلهذه العلّة صار هذان النعتان ما هو
ولم هو يقعان على الاشياء العقلية كأنهما شيء واحد، ونقول ان العقل
أبدع تاما كاملا بلا زمان وذلك لانه كان مبدأ ابداعه ومائتته معا
في دفعة واحدة فلذلك صار اذا علم احد [ov] ما العقل علم لما كان
ايضا لان مبدعه لما ابدعه لم يرد من تمام كونه بل ابداع غاية العقل
مع اول كونه، واذا كان ابداع غاية الشيء مع اول كونه لم يقل لم كان
ذلك الشيء لان لم انما يقع على تمام الشيء فاذا كان تمام الشيء
مع اول كونه سواء اذا كنت عرفت ما الشيء علمت لم كان، وذلك ان
المائية انما تقع على كون الشيء الذاتي الطبيعي فاذا كان حدود
اول الشيء وآخره معا ولم يكن بينهما زمان استغنيت بمعرفة مائية
الشيء عن لم كان وذلك انك اذا عرفت ما هو عرفت لم كان ايضا
كما وصفنا،

فان قال قائل قد يمكن ان نقول لما كانت صفات العقل قلنا ان لم يقال
على جهتين احدهما من جهة العقل والثانية من جهة التمام فان كان
هذا هكذا قلنا ان صفات العمل انما هي فيه معا وليست بمترقة ولا في

مواضع شتى كما قلنا آنفا فلذلك صارت صفاته في هو ويسمى باسم كل واحد منها، فإذا كان العقل وصفاته على هذه الصفة لم يحتاج أن نقول لم كانت هذه الصفة فيه لأنها في هو وصفاته كلها معا فإذا علمت ما هو العقل علمت ما صفاته أيضا وإذا علمت ما في صفاته علمت لم كانت فقد بان أنك إذا علمت ما العقل علمت لم هو كما بينا وأوضحنا، وإنما صار العقل على هذه الصفة لأن مبدعه أبدعه ابداء تاما لأنه هو أيضا تام غير ناقص فلما أبدع العقل أبدعه تاما كاملا وجعل مائتته علّة كونه، وكذلك يفعل الفاعل الأوّل لأنه إذا فعل فعلا جعل لم كان داخلا في ما هو فيكون إذا عرفت ما هو عرفت لم هو أيضا وعلى هذا الوجه يفعل الفاعل التام والفاعل التام هو الذي يفعل فعله بآته فقط بغير صفة من الصفات، فاما الفاعل الناقص فهو الذي يفعل فعله لا بآته فقط لكن بصفة ما من صفاته فلذلك لا يفعل [٥٨] فعلا تاما كاملا وذلك لا يقدّر أن يفعل فعله وغايته معا لأنه ناقص غير تام، فإذا لم يفعل معا كان أوّل فعله غير غايته فاذن كان المفعول كذلك فمى عرفت ما هو لم تعرف لم هو فحتاج أن تعرف ما الشئ ولم هو ولا تستغنى بمعرفتك ما هو عن لم لكنك تحتاج أن تعرف لم كان أيضا للعلّة التي نكرنا،

ونقول كما أن هذا العالم مركّب من اشياء يتعدى بعضها ببعض فيكون العالم كالشئ الواحد الذي لا خلاف فيه ويكون إذا علمت

ما العالم علمت لِمَ هو وذلك أنّ كلّ جزءٍ منه مضافٌ الى الكلّ فلا تراه
 كأنه جزءٌ لكّنه تراه كالكلّ وذلك انك لا تأخذ اذن اجزاء العالم كأن
 بعضها من بعض لكّنه تتوهم كلّها كأنها شيءٌ واحدٌ لم يكن احدها
 قبل الآخر فاذا توهمت هكذا صارت العلّة مع المعلول لا تتقدّمه فاذا
 توهمت العالم واجراءه على هذه الصفة كنت قد توهمته توهمًا عقليًا
 فيكون اذا عرفت ما العالم عرفت ايضا لِمَ هو معًا فان كان كلبيةً
 هذا العالم على ما وصفنا فبالحرى ان يكون العالم الاعلى على هذه
 الصفة ايضا

اقول ان كان الاشياء التي ههنا متصلةً بالكلّ فبالحرى ان يكون العالم
 الاعلى على هذه الصفة وأن يكون كلّ واحد منها متصلًا بنفسه لا يخالف
 صفته ذاته ولا يكون في اماكن شتى بل في موضع واحد وهو اذات فاذا
 كانت الاشياء العقلية على هذه الصفة كانت العلل العاليات في
 معلولاتها فيكون اذا كلّ واحد منها على ما انا واصفٌ وهو ان يكون
 العلّة التي هي الغاية فيه بلا علّة اي أنّ غايته فيه بلا علّة تتقدّمه فان
 كان ليس للعقل علّةٌ تامةً فلا محالة أنّ العقول اي الاشياء التي في
 العالم الاعلى [٥٩] مكتفيةً بأنفسها ليس لها عللٌ متبصرةً وذلك أنّ علّةً
 بدوّها هي علّةٌ غايتها لان بدوّها وتماها معها ليس بينهما فرقٌ ولا زمانٌ
 فيكون اذن علّةٌ تامةً معها مع علّة بدوّها سواء فاذا كانت كذلك كان ما
 هو ولمر هو شيئاً واحداً وذلك ان لِمَ هو انما كان مع ما هو سواء فقد

بان ممّا ذكرنا أنّه ليس لاحد ان يفحص عن العالم الاعلى لِمَ كان ولا لِمَ كان هذا ولمَ كان ذلك لأنّ لِمَ كان الشئ ظهر مع ما الشئ سواء فلا ينبغي ان يطلب طالب هناك لِمَ كان الشئ لأنّ لِمَ كان الشئ هناك ليس هو فحتماً ولكنه لِمَ كان وما هو هما جميعاً شئ واحد، فنقول ان العقل هو نائى تماماً لا يشك في ذلك احد فان كان العقل تماماً كاملاً فانه لم يقدر تأتّل ان يقول انه ناقص في شئ من حالاته فان لم يقدر ان يقول ذلك لم يقدر ان يقول ايضاً لِمَ لم يحضره بعض صفاته والاّ اجابه مجيب فقال صفات العقل كلّهن حاضرة لا تتقدّم احداهن الاخرى وذلك ان جميع صفات العقل اُبدعت مع ذاته معاً واذا كان هذا هكذا كان وجود ما هو ولمَ هو في العقل معاً فان كان وجودهما معاً فلا محالة اتكّ اذا علمت ما العقل فقد علمت ما هو واذا علمت ما هو فقد علمت لِمَ هو غير ان ما هو اشدّ مُلازمةً للاشياء العقلية من لِمَ هو وذلك لان ما هو يبدل على غاية بدء الشئ ولمَ هو يبدل على تمام الشئ والعلة المبدئية هي العلة التمامية بعينها في الاشياء العقلية فلذلك اذا علمت ما الشئ العقلى علمت لِمَ هو كما بيّنا ذلك واوضحناه،

‘المبمّر السادس من كتاب أثولوجيا،

وهو القول في الكواكب أنّه لا ينبغي أن نُصيّف [٩٠] أحد الامور الواقعة
منها على الاشياء الجزويّة الى ارادة فيها واذا كنّا لا نصيّف الامور الواقعة
على الاشياء منها الى علل جسمانيّة ولا الى علل نفسانيّة ولا الى علل اراديّة
فكيف يكون ما يكون منها، فنقول ان الكواكب هي كالآداة الموضوعة
المتوسّطة بين الصانع والصنعة وانها لا تشبه العلة الفاعلة الاولى ولا
تشبه ايضا الهيولى المعينة في اتمام الشيء ولا تشبه ابضا الصورة التي
تفعل بعضها في بعض بل أنّما تشبه كلمات العالم الكلمات المدنيّة التي
تضمّر امور المدينة وتضع كلّ سىء منها في موضعه وتشبه السنّة التي
فيها يتعرّف اهل المدينة ما ينبغي لهم ان يعملوا ممّا لا ينبغي وبها
يهتدون الى الامور الممدوحة ويمتنعون عن الامور المذمومة وبها
يثابون على حسن اعمالهم ويعاقبون على سوء اعمالهم والسنن وان
اختلفت فانّها كلّها تدعو الى سىء واحد وهو الخير والسنّة هي التي
تسوق الى الخير وكذلك الكلمات التي في العالم تسوق الاشياء الى الخير
لانها في العالم كالسنّة في اهل المدينة،

فانّ قال قائل انّ كلمات العالم ربّما كانت دلائل غير فواعل قلنا أنّه ليس
غرضها ان تدلّ لئلا كانت في طريق العقل وذلك انه ربّما استدللنا

على الأول من الآخر وربما عرفنا المعلوم من العلّة وربما عرفنا العوارض من
 الشيء السابق والمرتبب من المبسوط والمبسوط من المركّب،
 فان كان قولنا صحيحا فقد اطلقنا المستلّة التي قيلت هل السيّارة علّة
 للشروع ام ليست بعلل لها وهل الاشياء المذمومة تأتي في هذا العالم من
 العالم السماوي ام لا تأتي، وأنا قد بينّا وأوضحنا أنّه لا يأتي من العالم
 السماوي الى العالم الارضي شيء مدموم البتّة ولا السيّارة علّة لشيء من
 هذه الشرور [٦١] الكائنة ههنا لأنّها لا تفعل بارادةٍ وذلك ان كلّ فاعل
 يفعل بارادةٍ فانما يفعل أفاعيل ممدوحة ومذمومة ويفعل خيرا وشرّا وكلّ
 فاعل يفعل فعله بغير ارادةٍ منه فانه فوق الارادة فلذلك انما يفعل الخير
 فقط وأفاعيلها كلّها مرضيّةٌ محمودّةٌ، وأنما يأتي الاشياء من العالم الاعلى الى
 العالم الاسفل باضطرابٍ غير أنّها اضطراباتٌ لا تشبه هذه الاضطراباتِ
 السفليّة البهيمة بل هي اضطراباتٌ نفسانيّةٌ وانما يحسن هذا العالم
 بتلك الاضطرابات كما يحسن بعض اجزاء الحيوان بأفاعيل بعض
 والاشياء العارضة للجزء من الجزء والاجزاء انما هي تبع لحياةٍ واحدةٍ
 والاشياء الواقعة من العالم الاعلى على هذا العالم انما هو شيء واحدٌ
 ينتشر ههنا وكلّ اتّ يأتي من تلك الاجرام فهو خيرا لا شرّا وانما يكون
 شرّا اذا اختلط بهذه الاشياء الارضيّة وانما نال الآتي من العلّو خيرا لانه
 انما كان لا من اجل حياة الجزء لكن من اجل حياة الكلّ وربما نالت

الطبيعة للشئ^١ الارضى من العلو اثرا وتنفعل انفعالا ما آخر ألا أنها لا
نفوى على لزوم ذلك الاثر الذى نالته من العلو،

واما الافعال والاعمال الكائنة في الرقى وفي السحر فتكون على جهتين
اما بالملائمة واما بالتصادم والاختلاف بكثرة القوى واختلافها غير
انها وان اختلفت فانها منممة^٢ للحق الواحد وربما حدثت الاشياء من
غير حيلة احتالها محتال^٣، والسحر الصاعى كذب وزور لانه كله يخطأ
ولا يصيب فاما السحر الحف الذى لا يخطأ ولا يكذب فهو سحر العالم
وهو المحبة والغلبة والساحر العالم هو الذى ينتسبه بالعالم ويعمل
اعماله على نحو استطاعته وذلك انه يستعمل المحبة في موضع ويستعمل
الغلبة في موضع آخر واذا اراد استعمال ذلك استعمال الأويبة^٤ والجبل
الطبيعية [٩١] وتلك منبئة في الاشياء الارضية غير أنها منها ما يقوى على
فعل المحبة في غيره كثيرا ومنها ما ينفعل من غيره فينقاد له واما بدو
السحر ان يعرف الساحر الاشياء المنقادة بعضها لبعض فاذا عرفها قوى
على جذب الشئ بقوة المحبة الفاعلة التى في الشئ^٥،

فاما الرقى التى تكون بملامسة والكلام الذى يتكلم به فانما هو حيل
ليتوهم من يراه ان ذلك الفعل فعله وليس بفعله بل انما فعل تلك
الاشياء التى استعمالها فان للاشياء طبائع تجمع بعض الاشياء الى بعض
وتجذب بعض الاشياء الى بعض وانما يجذب الشئ الشئ^٦ اليه من
اجل المحبة الغريزية وقد يوجد في الاشياء شئ^٧ يجمع بين النفس

والنفس كالآثار الذى يجمع بين الغروس النباتية بعضها الى بعض،
والدليل على أن الاشياء تجذب اليها ما يشاكلها واشياء تجمع
بين الشيء والشيء واشياء فيها من قوة المحبة ما اذا نظر اليه النظر
لم يتمالك ان يتبعها ويصيرها في حيز اللحون والاشارة ببعض الاعضاء
فانه ربما يغنى الموسيقى الحاذق ويصير صوتها بصنعة يقدر بها على
جذب من اراد جذبها اليه وربما اشار بعينه ويده وبعض اعضائه فيشكلها
بشكل يقدر به على جذب الناظر اليه وذلك ان يصور صورتها وحركاته
الى اللين فيستميل بذلك من اراد وليس ان الارادة والنفس الناطقة هي
التي تستلذ الموسيقى وتفقد له وتعشقه بل النفس البهيمية هي التي
تستلذ ذلك وتفقد له، وهذا ضرب من السحر ولا يحجب منه العامة
ولا تذكره وانما ذلك كذلك من اجل العادة وانما يحجب العامة من سائر
الاشياء الطبيعية لانها لم تتعودها ولم ترص انفسها بذلك، فكما ان
الموسيقار يلدن السامع بجذبه اليه من غير ان يكون السامع بقبل ذلك
بالنفس الجزئية [٩٣] الناطقة ولا بالارادة الشريفة لكن بالنفس البهيمية
كذلك الحواء اذا رقى الحية انقادت له لا بارادتها ولا انها فهمت عنه
كلامه او احسنت به لكنها تحس بالاثر الذى اثير فيها فقط حسا طبيعيا
كذلك المرء الذى يسمع الرقى لا يفهم كلامه صاحب الرقية لكن اذا
وقع به الاثر احس بذلك الاثر وليس ذلك الاثر من تلقاء الرقى بل من
تلقاء الاشياء الفواعل النى في العالم غير انه وان احس الاثر الواقع عليه

فإنما تبع ذلك الاثر في النفس البهيمية فاما النفس الناطقة فإنها غير قابلة لذلك الاثر البتة فكذلك الموسيقى يؤثر في النفس البهيمية، فاما في النفس الناطقة فإنه لا يقدر ان يؤثر فيها بل ان استعمل السامع النفس الناطقة ومال إليها لم تدع النفس البهيمية ان تقبل اثر الموسيقى ولا اثر صاحب الرق ولا سائر الآثار البدنية الارضية، وصاحب الرق يرقق ويسمى الشمس او بعض الكواكب ويطلب اليه ان يفعل ما يريد فعلة لا ان الشمس والكواكب تسمع نداءه وكلامه ولكن انما وافق نداء الداعي ورقية الرائق ان تحرك تلك الاجزاء بنوع من الحركة كما يحس بعض اجزاء الانسان بحركات بعض وذلك بمنزلة وتر واحد ممتد متى حرك آخره بحركة تحرك اوله وربما حرك المحرك بعض الاوتار فيتحرك الوتر الآخر كأنه احس بحركة ذلك الوتر كذلك اجزاء العالم ربما حرك المحرك بعض اجزائه فيتحرك بتلك الحركة جزء آخر كأنه يحس حركة ذلك الجزء لان اجزاء العالم منظومة كلها بنظام واحد كأنها حيوان واحد، وربما حرك الصارب العود فيتحرك اوتار العود الآخر [٩٤] بتلك الحركة كذلك العالم الاعلى ربما حرك المحرك جزءا من اجزاء هذا العالم مبينا لصاحبه مغارة فيتحرك بحركته جزء آخر وهذا مما يدب على ان بعض اجزاء العالم يحس بالآثار الواقعة على بعض لان العالم كما قلنا مرارا كالحیوان الواحد، كما ان بعض اعضاء الحی يحس بالآثار الواقعة على بعض لشدة

اختلفها واتصالها كذلك بحسب بعض اجزاء العالم بالأثر الواقع على بعض لشدة اختلفها واتصال بعضها ببعض،

ونقول ان من الاشياء الارضية قوى تفعل افعيل عجيبة وانما نالت القوى من الاجرام السماوية لآثارها اذا فعلت افعيلها فانما تفعلها بمعونة الاجرام السماوية، ومن اجل ذلك استعمل الناس الرقى والدعاء والحيل ارادة ان نقول انهم هم الذين يعملون بها وليس كذلك بل الاشياء التي يستعملونها هي التي تفعل بمعونة الاجرام السماوية وحركاتها وقواها الآتية بها وهم وان لم يرقوا ولم يدعوا بدعائهم ذلك فلم يحتاجوا الى حيلهم فانهم اذا استعملوا الاشياء الطبيعية نوات القوى العجيبة في الوقت الملائم لذلك الفعل اثروا تلك الآثار في الشيء الذي ارادوه وربما اثروا تلك الآثار في الشيء الذي ارادوه وربما اثروا بعض العالم في بعض آثارا معجبة بلا حيلة يحتاجها احد وربما جذب بعض اجزاء العالم بعضها جذبا طبيعيا فتوحده به وربما عرض من دعاء الداعي وطلب الطالب امر عجيبة ايضا بالجهة التي ذكرنا آنفا وذلك ان يكون دعوته يوافق تلك القوى وتنزل الى هذا العالم فتؤثر آثارا عجيبة وليس بعجب ان يكون [٤٥] الداعي ربما سمع منه لانه ليس بغريب في هذا العالم ولا سيما اذا كان مريضاً صالحاً،

فان قال قائل فما يقولون ان كان صاحب الدعاء شريفاً وفعل تلك الافاعيل العجيبة قلنا انه ليس بعجب ان يكون المرء الشريف يدعو ويطلب

فيجاء إلى ما دناه وطلبه لأن المرء الشريف يستقى من النهر الذي يستقى منه المرء الخير والنهر لا يميز بينهما لكنه يسقيهما جميعا فقط، فان كان هذا هكذا ورأينا المرء شريفاً كان امر صالحا ينال من الشيء المباح لجميع الناس فلا ينبغي ان نُعجب من ذلك ولا نقول لِمَ نال ما نال ولم تمنع الطبيعة ولم تعاقبه ان لم يكن اهلا لذلك العمل لأن الشيء الطبيعي مباح لجميع الناس ومن شأن الطبيعة ان تعطى ما عندها فقط من غير ان تعلم من ينبغي لها ان تعطى ومن ينبغي لها ان تمنع وهذا التمييز لقوة اخرى فوق الطبيعة وعليا منها،

فان قال قائل فالعالم اذن كله بأسره يفعل ويفعل بعضه الآثار من بعض قلنا قد قلنا مراراً ان العالم الارضى هو الذى يفعل واما العالم السماوى فانه يفعل ولا يفعل وانما يفعل في العالم الارضى افعيلاً طبيعياً ليس فيها فعل عرضى لانه فاعل غير منفعل من فاعل آخر جزوى فاذا كان الشيء فاعلا غير منفعل كانت افعيلاً كلها طبيعياً وليس سى منها عرضياً لانه ان عرض فيها عارض فلا يكون بغاية الاتقان والصواب،

فان كان هذا هكذا قلنا ان جزء العالم الاعلى الذى هو الرئيس الشريف لا يفعل وانما يفعل فقط والجزء السفلى يفعل ويفعل جميعا فيفعل في ذاته ويفعل من الجرم السماوى الشريف فاما الجرم السماوى والكواكب فلم تنفعل فليست بقابلية الآثار لا بأجرامها ولا [٦٦] بأنفسها من غير ان تنتقص في أجرامها وانفسها لأن أجرامها باقية ثابتة على حال واحدة

فان القيت ان اجرامها تسيل كقول الفائل فان سيلانها يكون خفياً ولا يحس لفتته وكذلك امتلاؤها يكون خفياً ايضاً لا يحس،

فان قال قائل ان كانت الحيل والرقى تؤثر في الاشياء ولا سبباً في الانسان فما حال المرء الفاضل البار التقى ايمن ان يؤثر فيه السحر وغيره من الحيل التي يحنال اصحاب طبيعيات ام غير ممكن ذلك لقُلنا ان المرء الفاضل البار التقى لا يقبل الآثار الطبيعية العارضة من اصحاب السحر والرقى ولا ينفعل من الافاعيل المؤذية بنفسه الناطقة ولا يهبؤله منها شيء فلا يزيله عن حاله الحسنة المرضية فان انفعل فاما ينفعل ما كان فيه من جزء بهيمي من اجزاء العالم من غير ان يكون الساحر يقدر على ان يؤثر فيه الآثار الرديئة كالعشق وما اشبهه لان العشق لا يؤثر في الانسان الا ان ينفذ له النفس الناطقة، وذلك ان من الآثار ما يقع في النفس البهيمية فيقبلها ذو النفس الناطقة ومنها ما لا يقبل الا ان يكون النفس الناطقة تميل الى ذلك الاثر وتقبله والا لم يقدر النفس البهيمية على قبول ذلك الاثر قبولاً تاماً كما ان صاحب الرقى يرقى ويؤثر في النفس البهيمية الاثر الذي اراد كذلك النفس الناطقة ترقى بخلاف رقية الراقي فتدرك ذلك عن النفس البهيمية وتمنعها عن قبوله وتنفي القوة التي ارادت ان تحل بها، فاما ما كان من موت او مرض او آثار جرمية فانها تقبلها وتؤثر فيها لانها جزء من اجزاء هذا العالم والجزء لا يفعل في الجزء الا ان يستغيث بالقوة الاولى فتدرك عنه تلك الآثار الرديئة وتمنعها من ان تؤثر فيه فننحو اذن عنه،

فأما الحواس الخمس فانها تقبل آثار القوى وتحس ونذكر وتلقى بالطبيعة وتلتذ وتسمع من الداعى وتجيبه ولا سيما ما [٩٧] قُرب منها من العالم الارضى فان كل ما قُرب منها كان اسرع الى الاجابة من غيره وينبغى ان يُعلم ان كل امرء مائل الى شئ آخر غيره فهو قابل آثار السحر وانما يقبل من السحر ما كان ميله اليه وهواه فيه لانه ينقاد لذلك سريعا ولا يمننع، فاما المرء الذى لا يميل الى غيره بل انما يميل الى ذاته فقط واليه ينظر دائما وكيف يصلحها فذلك المرء لا يمكن الساحر ان يسحره ولا يؤثر فيه الرقى ولا ان يحتال له بنوع من الحيل وكل امرء فى حيز العمل يؤثر لا فى حيز الرأى لانه يقبل الآثار العارضة له من السحر فى طريق العمل والذات فيحركه الاعمال التى يستلذها، والدليل على ذلك الحس والجمال فان المرأة الحسنة الجميلة تجرى اليها المرء العليل الذى لا يبقى الرأى فتجذبه جذبا طبيعيا من غير ان تحتاج الى صناعة الساحر وان تحتال له بشئ من الحيل الصناعية وذلك ان الطبيعة هى التى سحرت الناظر بذلك الحسن والجمال حتى خضع لها ثم ألغت بينه وبينها غير انها لم تجمعهما فى المكان بل انما ألغتهما بالموودة والعشق الذى صيرت فيهما وقد قال بعض الشعراء: أرى الحسن الجميل ان كان واحدا، يحبونه فانه لكثير، اراى بذلك ان كل من رأى فلانا احبه ولم يَر مفاوته من جماله وحسنه وان الذين احبوا فلانا كثيرا عدوهم وفلان اذا كثير ليس بواحد، فاما المرء ذو الرأى الذى قد ارتفع عن العمل فانه لا يؤثر فيه ساحر ولا

غيره من اصحاب الحيل الصناعية وذلك انه والساحر واحد ايضا لانه
والشيء الذى يراى واحد بل هو هو فهذا قولٌ صحيحٌ ولا اعوجاج فيه
وذلك انه يقول من القول ما ينبغي ان يجعل به، فاما المرء الذى جعل
العمل امامه والراى خلقه فانه لا ينظر [٩٨] الى نفسه لانه ينظر الى غيره
ويقول قولاً معوجاً ولا ينبغي ان يجعل به لان هواه مائلٌ الى غيره وقلبه
مائلٌ الى هواه فمن فعل ذلك قبل الآثار من غيره وانجذب الى غيره بحيلة
من الحيل، والدليل على ان بعض الاشياء يجذب بعض الآباء وحرصهم
على تربية الابناء والعيام عليهم بالنصب والتعب وحرص الناس على التزويج
واجتهادهم فيه وفي كل امرٍ يستلذونه وكيف يسعون ليكلم ونهارهم حتى
ينالوا ما ارادوا من ذلك، عذا وما اشبهه دالٌّ على تلك القوة الجانبية فى
الاشياء، واما الاعمال التى تكون من اجل الغضب فانها تتحرك بحركة
بهيمية ايضا واما شهوة الرياسات والولايات فانها يهيجها محبة الرياسة
الغريزية التى فيها غير ان حركات هذه الشهوة شتى وذلك ان فيها ما
يكون بدؤه الفزع وذلك ان المرء ربما كان حريصا على الرياسة لطلبها
لئلا يستصامر ويشتد فيقبل الآثار المولمة الحزنة ومنها ما يكون بدؤه
الشوق الى الغنى وكثرة الاموال وغير ذلك مما يشناق اليه الدنياويون
ومنها ما يكون بدؤه حاجة الطبيعة والخوف من الفقر فان من الناس
من يحرص على الدنيا ويكون حجتة ضرورة الطبيعة وانه لا بد له من نىء
يقيمها ويعيدها،

فان قال قائل ان المرء ذا العجل الحسن غير قابل لآثار السحر كما ان ذا الرأى الحسن غير قابل لآثار السحر ايضا قلنا نه ان كان المرء ذو العجل الحسن يعمل الاعمال المنظومة الحسنة المدروحة ولا يعبدّها الى غيره فذلك المرء غير قابل لآثار السحر لانه انما يحرص على نيل الحسن للحق ومن أجله يتعب وينصب ويعلم بالشىء الذى يضطره الى العجل ولا يلتفت الى الامور الارضية [٦٩] وانما ذكره العالم العقلى والحياة الدائمة التى هناك وان كان المرء العجلى يعمل وهو يريد حسن الاشياء التى يعملها ويشتنق اليها وقيل آثار السحر لانه جهل الحسن للحق وانما رأى رسم الحسن وظله وضمن انه الحسن للحق فسحرته الامور عند طلبه الحسن المظنون وتزكته الحسن للحقوق، ونقول بقول مختصر انه من عمل العجل الدائر فظن انه باق وأبقى بذلك العجل فانه قد جهل العجل للحق واتبع الامور السيئة وانما يتبعها لان الطبيعة سحرية بما فيها من ظهر حسنها لانه لما رأى ظاهر الاشياء الارضية الطبيعية حسنة بهية ظن انه هو للحق وطلبه طلبا شديدا فمن طلب الشىء الذى لا خير فيه بانه الخير للحق فذلك مسكور بحق وانما سحرته الاشياء لانه طلبها لشهوة بهيمية فمن يعمل نكس قاتنه الاشياء الى حيث لم يُرَد وهو لا يعلم فهو السحر بعينه لا شك فيه احد،

واما المرء الذى لا ينقاد للامور الارضية ويعلم ان الحسن والخير ليس فيها فذلك وحده هو الذى لا يسحر ولا يؤثر فيه الرقى والحيل لانه انما يعلم

الشيء الدائم وآياه يطلب وعليه يحصر وهو المرء الثابت القائم على الحق وهو الذى لا يقدرُ الاشياء الارضية ان تسحره اليها لانه انما يرى انه في العالم وحده وليس شىء آخر غيرَه واذا كان المرء على هذه الصفة والحال وكان ناظرا الى ذاته ايضا لا ينقلُ بصره الى غير ذاته تصعبه فذلك المرء وحده هو الذى ينجو من السحر الذى للطبيعة التى هو غيرُ قابل لشيء من آثارها بل هو الذى يسحرها ويؤثر فيها لاستعلائته عليها ومباينته لها،

فقد بان وصحّ ممّا ذكرناه ان كلّ جزء من اجزاء هذا العالم ينفعل من الاجرام السماوية على نحو طبيعته [٧٠] وهيئته ويفعل في غيره على نحو قوته كما ينفعل اجزاء الحى بعضها من بعض ويفعل بعضها في بعض على نحو هيئة العضو وطبيعته وكلّ جزء من اجزائه يفعل في صاحبه ويفعل من غيره وذلك ان من اجزاء الحى ما هو يسمى بقول وفضل الكلام ومنها ما هو بسم الله الرحمن الرحيم،

تم الميمر السادس بعون الله وحسن توفيقه،

الميمر السابع من كتاب أثولوجيا

، في النفس الشريفة، ونقول ان النفس الشريفة السيّدة وإن كانت تركت عالمها العالى وهبطت الى هذا العالم السفلى فانها فعلت ذلك

بنوع استطاعتها وقوتها العالية لتصور الآتية التي بعدها ولتدبرها وإن
 افلنت من هذا العالم بعد تصويرها وتدبيرها آيها وصارت الى عالمها
 سريعا لم يصرفها هبوطها الى هذا العالم شيئا بل انتفعت به وذلك أنها
 استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته بعد أن افرغت
 عليه قواها وتراعت اعمالها وأفاعيلها الشريفة الساكنة التي كانت فيها
 وهي في العالم العقلي فلولا أنها أظهرت أفاعيلها وافرغت قواها وصيرتها
 واقعة تحت الابصار لكانت تلك القوى والافاعيل فيها باطلا ولكانت
 النفس تنسى الفضائل والافعال المحكمة المتقنة اذا كانت خفية لا تظهر
 ولو كان هذا هكذا لما عرفت قوة النفس ولما عرفت شرفها وذلك أن
 الفعل إنما هو اعلان القوة الخفية بظهورها ولو خفيت قوة النفس ولم
 تظهر لفسدت ولكانت كأنها لم تكن البتة؛

ودليل على أن هذا هكذا الخليفة فأنها لما صارت حسنة بهيئة كثيرة
 الوسى متقنة وأفعلة تحت [٧١] الابصار صار الناظر اليها اذا كان عاقلا لم
 يعجب من زخرف ظاهرها بل ينظر الى باطنها فيعجب من بارتها ومبدعها
 فلا شك أنه في غاية المحسن والبهاء لا نهاية لقوتها ان فعل مثل هذه
 الافاعيل الممثلة حسنا وجمالا وكاملا فلو أن البارى عز وجل لم يبدع
 الاشياء وكان وحده فقط لحفيت الاشياء ولم يكن حسننها وبهاؤها
 ظاهرا بينا، ولو أن تلك الآتية الواحدة وفقت في ذاتها وامسكت قوتها
 وفعلها ونورها لما كان شيء من الاشياء من الآتيات الباقية ولا من الآتيات

المسحيلة الدائرة موجودة ولما كانت كثرة الاشياء المبتدعة في الواحد على ما هي عليه الآن ولما كانت العلة تُخرج معلولاتها ولا تُسلكها مسالك الكون والاقنيات، فاذا لم يكن الاشياء الدائمة والاشياء الدائرة الواقعة تحت اللون والفساد موجودة لم يكن الواحد الاول علة حقاً وكيف يمكن ان لا يكون الاشياء موجودة وعلتها علة حقاً ونوراً حقاً وخيراً حقاً، فان كان الواحد الاول كذلك اى علة حقاً فان معلولها معلول حق وان كان نورا حقاً فقابل ذلك النور قابل حقاً فاذا كان خيراً حقاً والخير بفيض فالفائض عليه حقاً ايضا فان كان هذا هكذا فلم يكن من الواجب ان يكون البارى وحده ولا يخلق شيئاً شريفاً قابلاً لنوره اى العقل كذلك لم يكن من الواجب ان يكون العقل وحده ولا يصور شيئاً قابلاً لفعله وقوته الشريفة ونوره الساطع فصور لذلك النفس وكذلك لم يكن ينبغي ان يكون النفس في ذلك العالم العقلى العالى وحدها ولا يكون شىء قابل لاثارها فمن اجل ذلك هبطت الى العالم السفلى لتظهر افعالها وقوتها الكريمة وهذا لازم لكل طبيعة ان تفعل افعيلها وتؤثر في الشىء الذى يكون تحتها وان يكون الشىء ينفعل ويقبل الآثار من الشىء الذى يليه علواً وذلك ان الشىء الاعلى [٧٣] يؤثر في الشىء الذى هو اسفل، وليس شىء من الاشياء العقلية ولا الطبيعية يقف في ذاته ولا يسلك مسلك الفعل الا ان يكون الشىء آخر الاشياء ضعفاً لا بكماله فله يتبين،

والدليل على أنّ الاشياء الطبيعية لا يمكن ان تعف ولا تسلك مسلك
الفعل البذر الذى يُسْتَوَدَعُ بطن الارض فارّ البذر ببدأ من مكان لا
قدر له ولا وزن له كانه شىء روحاني ليس بجرم فلا يزال يسلك مسلك
الفعل حتى يخرج من ذاته وذلك انه فعل فعله وصوّر صورته فهو كائن
في تلك الصورة راجع الى ذاته قائم على ان يفعل مثل تلك الصورة مراراً
كثيره لان فيه اللغات العالية الفاعل لازمة لا مفارقة ألا انها خفية لا
تقع تحت ابصارنا فاذا فعل فعله ووقع تحت ابصارنا بانته قوته العظيمة
العجيبة التي لم يكن من الواجب ان نتقف في ذاتها ولا تسلك
مسلك الكون والفعل فبالحرى ان لا يكون من الواجب ان يعف الاشياء
العظيمة العقلية وتحبس قوتها وآثارها وتحصيها في ذاتها حصراً وان لا
تجرى مجرى الفعل دائماً ألا ان تأتى الشىء الذى لا يعدر على قبول
آثارها ألا قبولاً ضعيفاً ولا ان تؤثر في شىء آخر لعلته قبوله أثر الفاعل
فان كان هذا هكذا قلنا ان النفس تُفَيضُ قوتها على هذا العالم كله
بقوته العالية الشريفة وليس شىء من الاشياء الجرّمية المتحركة وغير
المتحركة بعدام لقوة النفس ولا يخرج من طبيعتها الخبير وانما ينال كل
جسم من الاجرام من قوتها وخيرها على نحو قوته لقبول تلك القوة وذلك
الخير، فنقول ان اول اثر يؤثره النفس انما تؤثره في الهيولى لانها اول الاشياء
الحسية فلما كانت اول الاشياء الحسية استوجبت ان تنال الخير من
النفس أولاً وانما اعنى بالخير الصورة ثم ينال بعد ذلك كل

واحد من الاشياء الحسّية من ذلك [٧٣] الخبر على نحو قوتها
لقبول ذلك الخبير،

ونقول لما قبلت الهيولى الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثم صوّرت
الطبيعة وصيّرتها قابلة للكون اضطرارا وانما صارت الطبيعة قابلة للكون
لما جعل فيها من القوة النفسانية والعدل العالية ثم وقف فعل العقل
عند الطبيعة ومبدأ اللون فالكون آخر العِلل العقلية المصوّرة وأول العِلل
المكوّنة ولم يكن يجب ان يقف العِلل الفواعل المصوّرة للجواهر من قبل
ان تأتى الطبيعة، وانما كان ذلك كذلك من اجل العلة الاولى التى صيّرت
الآتيات العقلية عللا وفواعل مصوّرة للصور العرضية الواقعة تحت الكون
والفساد فانّ العالم للحسّى انما هو اشارة الى العالم العقلى والى ما فيه من
الجواهر العقلية وبيان قواها العظيمة وفصائلها الكريمة وخيرها الذى يغلى
غليانا ويفور فورا،

ونقول ان الاشياء العقلية تلزم الاشياء الحسّية والبارى الاول لا يلزم
الاشياء العقلية والحسّية بل هو الممسك لجميع الاشياء غير ان الاشياء
العقلية هي آتيات خفية لانها مبنّدة من الآتية الاولى بغير توسط
والاشياء الحسّية فهي آتيات دائرة لانها رسوم الآتيات الخفية ومثالها
وانما قواؤها ودوامها بالكون والتناسل كى تبقى وتدوم شبهها بالاشياء
العقلية الشابتة الدائمة،

ونقول الطبيعة ضربان عقلية وحسّية والنفس اذا كانت فى العالم العقلى

كانت افضل واشرف واذا كانت في العالم السفلى كانت اخس وادنى من اجل الجسم الذى صارت فيه والنفس وان كانت عقليّة في العالم العقليّ فلا بدّ لها ان تنال من العالم الحسّي شيئا وتصير فيه لان طبيعتها متلائمة للعالم العقليّ والعالم الحسّي [٧٤] فلا ينبغي ان تُذمّ النفس ولا تُتّلم على ترك العالم العقليّ وكَيُنَوَّنَتها في هذا العالم لانها موضوعة بين العالمين جبيعا، وانما صارت النفس على هذه الحال لانها وان كانت جوهرًا من تلك الجواهر الشريفة الالهية فانها آخر تلك الجواهر وأول الجواهر الطبيعيّة الحسّيّة فلما صارت مجاورة للعالم الطبيعيّ الحسّي لم يكن في الواجب ان تمسك عنه فصائلها ولا تفيضها عليه فلذلك فاضت عليه قواها وزينته بغاية الزينة وربما نالت من خساسته وذلك الا ان تحذر وتحرز من ان يشوبها شيء من حالاته الدنيّة المذمومة،

ونقول انه لما كان الواجب على النفس ان تفيض قواها على هذا العالم الحسّي وان تزيّنه لم تكتفِ بأن زينت ظاهرها بل عرضت في بطنه وأثّرت فيه من القوى واللمعات القوائل ما يخير له طالب معرفة الاشياء وكُلّ عن وصفها النطو عليها، والدليل على أنّ هذا هكذا اعنى ان النفس زينت باطن الاجرام اكثر من ظاهرها هو أنّها ساكنة في باطن الاجرام لا في ظاهرها وتحفيّف ذلك أنّها انما تظهر أفاعيلها من داخل لا من خارج وذلك انا ربّما رأينا النبات وغيره من الاشياء النامية الحيوانية ليس بظاهرها حسن ولا بهاء فلا تلبث ان ينبعث من داخلها الالوان الحسنّة البهية

والأرايحُ الطيبة والثمار العجيبة فلو لا أنَّ النفس استبطنت الأجرام الطبيعية وأثرت فيها آثارها العجيبة الكثيرة الأفاعيل دائما اعى الطبيعة لفسد الجرمُ سريعا وفِيَّ ولم يكن يبقى ولا يتم كالذى هو عليه الآن، وذلك ان النفس لها رأت بهاء الجسم وزينته وأثر الطبيعة فيه أفاضت عليه قوتها الشريفة وصيرت فيه ألكلمات الفواعل لتفعل الأفاعيل العجيبة التى بهت الناظر [٧٥] اليها،

ونقول أنَّ النفس وإن كانت قد استبطنت الجرم فتبها على الخروج منه وتخليفه ومصيرها الى عالمها العالى العقلى وتقريب العالمين قادرةٌ فاذا قرنت بين العالمين وبين فضائلها علمت فضل ذلك العالم بالتجربة فتكون قد عرفت الفضائل العالية الشريفة معرفةً صحيحةً وفضل ذلك العالم على هذا العالم وذلك انه اذا كانت ضعيف الطبيعة وجربت الشئ وعلمته بالتجربة فإن ذلك مما يزيد بها بمعرفة الخير علما وبيانا وهو خير من ان تكون تعلم الشئ بعلم فقط لا بالتجربة،

ونقول كما أنَّ العقل لا يقوى على الوقوف فى ذاته لما فيه من القوة النامية والنور الفائق لانه يحتاج الى الحركة والسلوك اما علواً واما سفلا ولا يقوى على ان يسلك علواً فيفيض نوره على ما فوقه لانه ليس فوقه شئ مبدع فيفيض عليه نوره لان الذى فوقه انما هو المبدع الاول فمن اجل ذلك سلك سفلا بالناموس المضطر الذى جعل فيه المبدع الاول وأفاض نوره وقوته على الاشياء التى تحته الى ان بلغ النفس فلما بلغها وقف

ولم يتعدّها لأنّ النفس هي آخرُ العالم العقليّ كما قلنا مراراً،

فلما هبط العقل الى أن صار الى النفس وأثر فيها ما أثر خلت بينها وبين سائر الافاعيل ورجع ايضاً وصعد علّوا الى أن بلغ العلّة الأولى ووقف هناك ولم يهبط سقلاً لأنّه علم بالتجربة أنّ المكث هناك والتعلّق به اى بالعلّة الاولى افضل واكثر افادّة من النور والقوّة وسائر الفضائل، كذلك النفس لما كانت منلثةً نوراً وقوّةً وسائر الفضائل لم تغدر على الوقوف في ذاتها لعلّة أنّ تلك الفضائل فيها تشويفها الى [٧١] الفعل فسلكت سقلاً ولم تسلك علّوا لأن العقل لم يكن يحتاج الى سىء من فضائلها لأنّه هو علّة فضائلها، فلما لم تقو على السلوك علّوا سلكت سقلاً فأفاضت من نورها وسائر فضائلها على كلّ ما تحتها وملأت هذا العالم نوراً وحسناً وبهاء، فلما أثرت في هذا العالم الحسّي ما أثرت كرت راجعةً الى عالمها العقليّ وتمسّكت به ولزمته وعلمت علماً لا شكّ فيه أن العالم العقليّ اكرم واشرف من العالم الحسّي وادامت النظر اليه ولم تشتت الرجوع الى هذا العالم البتّة،

ونقول أنّ النفس اذا صارت في هذه الاشياء الحسّيّة الدنيّة وصلت الى الاشياء الضعيفة القوّة القليلة النور وذلك انها لما فعلت في هذا العالم وأثرت فيه الآثار العجيبة لم تر من الواجب أن تحلّها فتدثر سريعاً لانها رسوم والرسم اذا لم يمدّه الراسم بالكون اضمحلّ وفسد وانمحى فلا

يتبين جماله فيبطل ولا تبين حكمة الراسم وقوته، فلما كان هذا هكذا وكانت النفس هي التي اقترت هذه الآثار العجيبة في هذا العالم احتملت ان يكون هذه الآثار باقيةً وذلك انها لما رجعت الى عالمها وصارت فيه ابصرت ذلك البهاء والنور والقوة فاخذت من ذلك النور وتلك القوة والفتنة الى هذا العالم فامدنته بالنور والحياة والقوة فهذه حال النفس وعلى هذا تدبر حال هذا العالم وتلزمه،

ونريد ان نبين رأينا في ذلك ونبينه ونخبره فنقول ان النفس لا تهبط بأسرها الى هذا العالم السفلي المحسّي لا النفس الكلية ولا انفسنا لكنه يبغى منها شيء في العالم العقلي لا يفارقه لانه لا يمكن ان يكون الشيء يفارق عالمه مفارقة تامّة الا بفساده والخروج من ذاته فالنفس وان كانت هبطت الى هذا العالم فانها متعلّقة [٧٧] بعالمها لانه قد يمكن ان تكون هناك ولا تخلو من هذا العالم،

فان قال قائل فلم لا نحسّ بذلك العالم كما نحسّ بهذا العالم قلنا لان العالم المحسّي غالب علينا وقد امتلأت انفسنا من شهواته المذمومة واسماعنا من كثرة ما فيه من الضوضاء واللفظ فلا نحسّ بذلك العالم العقلي ولا نعلم ما يودّي اليه النفس منه، وانما نفوى على ان نحسّ بالعالم العقلي وبما تودّي اليه النفس منه منى علونا على هذا العالم ورفضنا شهواته الدنيّة ولم نشغل بشيء من احواله فنحن نفوى على ان نحسّ به وبالشئ الهابط علينا منه بتوسط النفس ولا نفدر ان

نحسّ بالشئ الكائن في بعض اجزاء النفس قبل ان يلقى ذلك على النفس كلها كالشهوة فأننا لا نقوى على ان نحس بها ما دامت ثابتة في قوة النفس الشهوانية فاذا هي سلكت الى القوة الحسبية والى القوة الفكرية والذهنية حسسناها وأما قبل ان تصير في هاتين القوتين فأنها لا نحس بها ولو لبثت هناك زمانا طويلا،

ونقول ان لكل نفس شيئا يتصل بالجرم سفلا ويتصل بالعقل علواً والنفس الكلية تدبر للجرم الكلي ببعض قوتها بلا تعب ولا نصب لأنها لا تدبره بالفكرة كما تدبر انفسنا ابداننا بل إنما تدبره تدبيراً عقلياً كلياً لا فكرةً ولا رؤيةً وإنما صارت تدبره بلا رؤية لأنه جرم كلي لا اختلاف فيه وجزءه شبيه بأكمله وليست تدبر مزاجات مختلفة ولا الاعضاء غير متشابهة فتحتاج الى تدبير مختلف لكنه جرم واحد متصل متشابه الاعضاء وطبيعة واحدة لا اختلاف فيها، فاما النفس الجزئية التي في هذه الابدان الجزئية فانها شريفة ايضاً تدبر الابدان تدبيراً شريفاً [٧٨] غير أنها لا تدبرها الا بنعيب ونصب لأنها إنما تدبرها بفكرة ورؤية وإنما صارت ترى وتفكر لان المحس قد شغلها بالنظر الى الاشياء الحسبية وأدخل عليها الآلام والاحزان بما يورث عليها من الاشياء الخارجة من الطبيعة فهذه الاشياء تغفلها وتخيلها وتمنعها من ان تلقى بصرها الى ذاتها والى جزءها الباقى في العالم العقلي وذلك ان الامور الدنية قد غلبت عليها كالشهوة المذمومة واللذة الدنية فرفضت امورها الدائمة لتتناول برفضها لذات هذا العالم الحسى وفي

لا تعلم ايها قد تباعدت من اللذة التي هي لذّة الحَقّ اذ صارت الى اللذة الدائرة التي لا بقاء لها ولا ثبات، فان قويت النفس على رفض المحس والاشياء المحسّية الدائرة ولم تتمسك بها دبّرت في هذا البدن بأهْوَن السعى بغير تعب ونصب وتشبّعت بالنفس الكلّية وكانت دهْبَتَتْها في السيرة والتدبير ليس بينهما فرق ولا خلاف،
 'ثم الميمر السابغ بعون الله تعالى،

،

‘الميمر النامُ من كتاب انولوجيا،
 ‘في صفة النار في مثل صفة الارض ايضا،

وذلك انّ النار انما هي كلمةٌ ما في الهَيَوِيّ وكذلك سائر الاشياء الشبيهة بها والنار لم تكن من تَلَفَاء نفسها بلا فاعلٍ ولا في من احتكاك الاجسام كما قد ظنَّ قومٌ وانما تظهر النار في احتكاك الاجسام المحسّية لانّ في كلّ جسم ناراً فاذا احتكّت الاجسام بعضها ببعض سخنت فاذا سخنت ظهرت النار فيها وليست النار منه وليست الهَيَوِيّ ايضا ناراً [٧٩] بالقوّة ولا في تُحَدِّث صورة النار لكنّ في الهَيَوِيّ كلمةٌ فعالةٌ تفعل صورة النار وصورة سائر الاشياء والهَيَوِيّ قابلةٌ لذلك الفعل والكلمة التي فيها هي النفس الكلّية التي تغوى اَنْ تصوّر في الهَيَوِيّ ناراً وسائر الصور السماوية وحده

النفس إنما هي حيوة النار وكلمة فيها وكلماتها سيء واحد أعنى الحيوة والكلمة ولذلك قال افلاطون أن في كل جرم من الاجرام المبسولة نفسا وهي فاعلة لهذه النار الواقعة تحت الحس فان كان هذا هكذا قلنا ان الشيء الذى يفعل ههنا النار انما هي حيوة ما نارية وهي النار الحقيقية فالنار اذا التي فوق هذا النار في العالم الاعلى هي اخرى ان تكون نارا فان كنت نارا حقا فلا محالة انها حيوة وحيوتها ارفع واشرف من حيوة هذه النار لان هذه النار انما هي صنم لتلك النار فقد بان وصتم ان النار التي في العالم الاعلى هي حيوة وان تلك الحيوة هي القيمة بالحيوة على هذا النار وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك اقوى فانهما هناك حيان كما هم في هذا العالم الا انها في ذلك العالم اكثر حيوة لان تلك الحيوة هي التي تفيض على هذين الذين ههنا الحيوة،

والدليل على ان الاسطعسات التي ههنا حية الاشياء التي تتولد منها وذلك انه قد يتولد في النار حيوان وفي الماء والهواء حيوان والحيوان الذى يتولد في الهواء اكثر قليلا وايبين واما الحيوان الذى يتولد في الماء بيئة غير ان الحيوان الذى يتولد في النار حقيقة قليلة وان الحيوان الذى يتولد في النار لا يؤثر فيها الاسطعسات فكذلك الحيوان الذى في الهواء لا يؤثر فيها الماء [٨٠] والارض والدليل على ذلك الاشياء المكونة من الرطوبات التي فيها مثل اللحم وسائر الاعضاء الشبيهة به وذلك ان اللحم انما هو دم جامد واللحم ذو حس والدم الذى كان منه اللحم

لا يحس كذلك كل سائر اسطقسات انبىد لا يحس واليدن المركب منها يحس وينفعل،

فان كان هذا على ما وصفنا رجعنا الى ما كنا فيه وقلنا ان هذا العالم الحسّي كله انما هو مثال وصنم لذلك العالم وان كان هذا العالم حيّا فبالحرى ان يكون ذلك العالم الاول حيّا وان كان هذا العالم تامّا كاملاً فبالحرى ان يكون ذلك العالم اتمّ تاماً واكمل كمالاً لانه هو المفيض على هذا العالم الحيوة والقوة والجمال والدوام، فان كان العالم الاعلى تامّا في غاية التمام فلا محالة ان الاشياء هناك كلّها التى ههنا الا أنّها فيه بنوع اعلى واشرف كما قلنا مراراً فتمّ سماء ذات حياة وفيها كواكب مثل هذه الكواكب الى في هذا السماء غير أنّها نور واحد وليس بينهما افتراق كما نرى ههنا وذلك أنّها ليست جسمانيّة وهناك ارض ليست ذات سباح لكنّها حيّة عامرة وفيها الحيوان كلّها والطبيعة الارضيّة التى ههنا وفيها نبات مغروس في الحيوة وفيها بحار وانهار جارية وما يجرى جريانا حيوانيا وفيها الحيوان المائيّة كلّها وهناك هواء وفيه حيوان هوائيّة حيّة شبيهة بذلك الهواء، والاشياء التى هناك كلّها حيّة وكيف لا تكون حيّة وهى في عالم الحيوة اخص لا يشوبها الموت البتّة وطبائع الحيوان التى هناك مثل طبائع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك اعلى واشرف من هذه الطبيعة لأنّها عقليّة ليست حيوانيّة البتّة،

فن انكر قولنا وقال من اين يكون في العالم الاعلى حيوان وسماء وسائر

الاشياء التى ذكرنا [٨١] قلنا انّ العالم العقليّ الاعلى هو الحىّ التام الذى فيه جميع الاشياء لانه اُبدع من المبدع الاول التام ففيه كلّ نفس وكلّ عقل ونيس هناك ففرّ ولا حاجة البتّة لانّ الاشياء التى هناك كلّها مملوءة غنى وحيوةً كأنها حيوةٌ تغلى وتنفور وجرى حيوةً تلك الاشياء انما ينبع من عين واحدة لا كأنها حرارة واحدة وريح واحدة ففقد بل كلّها كيميّة واحدة فيها كلّ كيميّة يوجد فيها كلّ طعمٍ ونقول انك تجد في تلك الكميّة الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الاشياء ذوات الطعوم وقواها وسائر الاشياء الطيّبة الروائح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع الاكوان الواقعة تحت اللمس وجميع الاشياء الواقعة تحت السمع لانّ اللحنون كلّها واصناف الايقاع وجميع الاشياء الواقعة تحت الحسّ هذه كلّها موجودة في كيميّة واحدة مبسّطة على ما وصفنا لانّ تلك الكميّة حيوانيّة عقليّة تتسع لجميع الكميّات التى وصفنا ولا تضيق عن سىء منها من غير ان تختلط بعضها ببعض ويفسد بعضها ببعض بل كلّها فيها محفوظةً كان كلّ واحد منها قائماً على حدّه، والاشياء التى هناك وان كانت مبسّطة فانك لا تجد شيئاً منها الا وهو مؤثّر بكثرة الصفات التى فيه من غير ان يعظم او يربو كما يعظم الاشياء الجسمانيّة وتربو، والعقل الذى هناك ليس بمبسّطٍ كأنه سىء لا سىء فيه ولا النفس التى هناك مبسّطة على هذه الصفة بل العقل والنفس وسائر الاشياء التى هناك مبسّطة موشاة بجميع الصفات

الملائمة لكل واحد وانما يكون شئ مؤتى بالصفات وهو مبسوط اذا كان من الاوائل الاولى اى الحيوانية ولم يكن من الاوائل الثانية اى الحسية المركبة اعنى بذلك ان فعل الاول الذى فى الاوائل الاخيرة واحد مبسوط اى ذو قوة واحدة واما فعل الاول [٨٦] الذى فى الاولى فكتير اى ذو قوة كثيرة، والعلّة فى ذلك ان كلّ شئ يفرّب من العلّة الاولى كانت افعيله ابيّن واكثر وكلّما يبعد عنها كان اقلّ وأضعف وذلك ان العفل يتحرّك دائما بحركات مستوية يُشَبِّه بعضها بعضا وعلى حالة واحدة وليس بنفرد العفل بواحد من حركاته بل هو جميع حركاته وحركته الجزئية ايضا ليست بواحدة لكنّها كثيرة ايضا الاّ أنّه كلّما قرب الحركة من الشئ الاخير قلّ حتّى يكون شياً واحدا مبسوطا ذا قوة واحدة والحركات الكائنة بين اول حركة العفل وآخر حركاته كلّ واحد منها فى جميع الحركات التى تحتها،

فاما الحركة الاخيرة فكانّها خطّ ما اى جرم صلب متشابه الاجزاء لا اختلاف فيها وحركة العفل الاخيرة ليس فيها فضيلة كثيرة وذلك أنّه ليست فيها قوة أخرى تهيجها الى ان تفعل حيوة فليس بينها وبين الشئ الذى لا فعل له اختلاف وهذه الحركة اعنى حركة العفل الاخيرة ليست حيوة تجمع اشياء كثيرة لكنّها حيوة واقعة على شئ واحد فلذلك صارت شاخصية واقعة تحت الحس ولذلك صار الشئ

الشخصي ليس هو كله حيوةً وينبغي اذا كان الشئ عقلياً ان يكون كله حيوةً وأن لا يكون فيه شئ ليس بحيّ،

ونقول ان حركات العقل هي جواهر وليس جوهر من الجواهر التي بعد العقل ألا وهو من فعل العقل، وانما يفعل العقل للجواهر بحركاته لانه أول فعل الفاعل الأول الحف فلذلك صار له من القوة ما ليس بغيره، والعقل يتحرك في الجواهر والجواهر تتبع للحركات وانما يتحرك الحف في مضمار الحف ولا يخرج من ذلك المضمار وهذا الموضع انما هو موضع للعقل وحده ليس هذا الموضع بمبسوط كانه بسيط سادج لكنه مبسوط موشأ، والعقل دائم الحركة فيه [٨٣] لا يسكن وأن سكن لم يفعل البتة فان لم يفعل لم يكن عقلاً البتة ولا يمكن أن لا يفعل العقل فعله وانما هو حركة فكرته عقلية وحركة سائر الجواهر في متممة بجبيعتها، وكل جوهر وكل حيوة انما هو من حركات العقل فجوهر العقل حافظ لجميع الجواهر التي تحته وحيوة العقل حافظة لكل حيوة تحتها وكل سالك هناك عقلاً كان او حيوةً فانه يسلك في مسلك حيواني ومرة على اشياء حيية، وكما ان السالك في هذه الارض انما يسلك في مسلك ارضي والاشياء التي يمر بها انما هي ارضية كلها وأن كان ذلك كثيراً مختلفاً كذلك من سلك في تلك الارض الحيوانية انما يسلك في مسلك الحيوة والاشياء التي يمر بها هي حيوة ايضاً والحى سالك في تلك الارض انما يسلك ضرورياً من طرق الحيوة طرقاً بعد طرق غير انه وان سلك ضرورياً تلك الطرق فانما

يسلكها الى ان ياتى آخرها من غير ان يفارق اولها خلاف ما يكون ههنا من العالم السفلى فان السالك طريقا ما اذا صار في موضع آخر من هذا الطريق الارضى فارق اوله وجميع اجزاء ذلك الطريق وانما يكون في آخره فقط اعنى في الموضع الذى هو فيه، واما السالك في ارض الحيوه فانه يسلك الى اقصى تلك الارض من غير مفارقة منها لاولها ويكون في اولها وآخرها وفيما بين ذلك في حالة واحدة فانه وان لم يسلك في تلك الارض مسلما سواء وكان في بعض تلك الارض اكثر سلوكا وفي بعض اقل وكان في بعضها دون بعض لم يكن السالك في تلك الارض عقلا كان او حيوة عقلا بالفعل وحيوة بالفعل لكنه يكون عقلا او حيوة بالقوة فيكون ناقصا واقعا تحت الكون والفساد فاما العقل او الحى [٨٤] الذى بالفعل فهما في كل معقول وكل حيوة بالسواء، فان كان هذا هكذا قلنا ان الاشياء كلها في العقل والعقل هو الاشياء فاذا كان العقل كانت الاشياء واذا لم يكن الاشياء لم يكن العقل وانما صار العقل هو جميع الاشياء لانه فيه جميع صفات الاشياء وليس فيه صفة الا وهو تفعل شيئا مما يليق بها وذلك انه ليس في العقل نى الا وهو مطابق لكون نى آخر، فان قال قائل ان صفات العقل انما هي له لا لشيء آخر وليست تجاوزة البتة قلنا ان صيرت العقل على هذه الحال كنت قد قصرت به وصيرته جوهر دنيا خسيسا ارضيا ان صار لا يجاوز ذاته وصارت صفاته كتمامه فقط ولا يكون نى يفارق بين العقل وبين الحس وهذا قبيح محال ان

يكون هو والحس شيئا واحدا، وقد نقدر ان نمثل قولنا هذا بامثال عقلية
 فنعلم كيف العقل وانه لا يرصى ان يكون واحدا مفردا ولا يكون
 شيئا آخر واحدا كوحداً بينه وان المثل نريد ان نمثله به الصورة
 الكلية النباتية او الحيوانية فانك ان وجدت هذه كلها واحداً ولا
 واحدا علمت ان كل واحدة منها وان كان واحداً فانه موشى باشياء
 كثيرة مختلفة،

واما الكلمة الفاعلة في الهيولى للشيء فهي وان كانت واحدة فانها
 مختلفة الصفات اقول انها تصوير الشيء الواحد كثيراً مثل الوجه فانه
 وان كان جثة واحدة فان الكلمة التي فيه تصوير بعض الوجه عيناً
 وبعضه أنفاً وبعضه فماً والأنف ايضاً وان كان واحداً فانه ليس بواحد
 محض لكنه مركب من اشياء كثيرة من عروق وعصب وغضروف والعروق
 ايضاً وان كانت واحداً فانها ايضاً مركبة من عناصر البدن الاربعة كالدم وما
 يشبهه والدم ايضاً وان كان واحداً فانه ايضاً مركب من اشياء آخر،
 [٨٥] وهذا يكون على هذه الصفة الى ان يبلغ الاوائل الاولى الهيولى والصورة
 النى هي بسيطة وحدها،

فكذلك يكون العقل واحداً ولا واحداً غير انه يكون هذه الصفة فيه
 اعلى واشرف وافضل من الصفة للجسمانية النى ذكرنا انفاً وكذلك ان
 العقل واحد وهو كثير وليس هو كثيراً كالجثة بل هو كثير بان فيه
 كلمة تقوى على ان تفعل اشياء كثيرة وهو ذو شكل واحد غير ان

شكّله شكلاً عقليّاً والعقل انما يكون محدوداً بشكله ومن ذلك الشكل ينبعث جميع الاشكال الباطنة والظاهرة ومن تلك الكلمة ينبعث القوى والفعل الذى تحت العقل وليست قسمة العقل مثل قسمة الجسم وذلك ان قسّمته يكون بخطّ مستوي الى خارج واما قسمة العقل فانّها يكون الى داخل دائماً اى فى داخل الاشياء،

اقول ان فى العقل جميع العقول والحيوان وذلك انها تنقسم فيه والقسمة فى العقل ليس بأن الاشياء هناك قائمة فيه ولا ان الاشياء ركبت فيه لكنّه فاعل الاشياء غير أنّه يفعلها شيئاً بعد نى بترتيب وطقس،

وامّا الفاعل الاول فانه يفعل الاشياء كلّها التى فعلها بغير توسّط معا وفى دفعة واحدة، ونقول انه كما ان فى العقل جميع الاشياء التى تحته كذلك فى الحىّ اللّتى جميع طبائع الحيوان وفى كلّ واحد من الحيوان ابصا حيوانات كثيرة الا انها اقلّ واضعف من الحيوان الذى هو اعلى ولا يزال للحيوان نقل من الحىّ الذى يليه الى ان يأتى الى الحيوان الصغير الضعيف القوّة فتنفّ هناك فيكون ذلك الحىّ الذى وقعت فيه قوّة الحىّ اللّتى شخصاً حياً وهذه القسمة قسمة ليست مختلفة، اقول ان الحيوان وان كان بعضها فى بعض كما كانت الافراد فى الصنف والصنف فى النوع والنوع فى الجنس فكّلها واحداً فانّها ليست بمختلفة فيها لكنّها [٨٦] فيها كالحبة التى قيلت انها هى كامل الحبة التى ذكروا انها فى العالم المحسّى فانّها واحدة فى الاوائل التى هى تولّف بين الاشياء الا انها ربّما قهرتها الغلبة فيفترق

ما ألقت وجمعت وأما للحبة الحقيّة وفي العقليّة فتولّف بجميع الاشياء كلّها العقليّة والحيوانيّة جمعا عقليّا وتصيرها واحدةً عقليّةً فلا تفرق ابداً لانها ليست هناك غلبةً تغلب تلك للحبة لان ذلك العالم كلّها بأسره محبةٌ محصنة ليس فيه اختلاف أنيته ولا تصادُ وأما الاختلاف والتصادُ في هذا العالم فلذلك ربّما قويت الغلبة على المحبة فيغرق الاشياء النني جمعتها للمحبة فاما العالم الاعلى فاما هو محبةٌ فقط وحيوةٌ ينبعث منها كلّ حيوة كما قلنا ذلك مراراً اختلف لا يفرق كما بينّا آنفاً،

‘في القوّة والفعل‘

ونقول الفعل افضل من القوّة في هذا العالم وأما في العالم الاعلى فالقوّة افضل من الفعل وذلك لانّ القوّة النني في الجواهر العقليّة هي النني لا تحتاج الى الفعل من شئ الى شئ آخر غيرها لانّها تامّة كاملة به تدرك الاشياء الروحانيّة كادراك البصر الاشياء الحسيّة والقوّة هناك كالبحر ههنا فاما في العالم الحسّي فانّها تحتاج الى ان تخرج الى الفعل والى ان تدرك الاشياء الحسوسة وتعلم ان تلك قشور الجواهر النني لبستها في هذا العالم وذلك انها لم تقدر على ان تقبل الى جواهر الاشياء وقواها الا ان تجوز القشور فاحتاجت في ذلك الى الفعل فاما اذا كانت الجواهر مجرّدة والقوى مكشوفة فقد اكتفت القوّة حينئذ بنفسها ولم تحتاج في

ادراك للجواهر الى الفعل، وان كان هذا هكذا رجعنا وقلنا ان النفس اذا كانت في المكان العقلي فاما ترى ذاتها والاشياء التي هناك بقوتها لان الاشياء التي هناك بسيطة والبسيط لا يدركه [٨٧] الا بسيطاً مثله واذا كانت في هذا المكان الحسي لم تنل ما هناك الا بتعب شديد لثرة القشور التي لبستها والتعب فعل والفعل مركب والمركب لا يدرك الاشياء البسيطة كنه ادراكها، فالنفس اذا صارت في هذا العالم الحسي لم تنل ما في العالم العقلي الا بفعل تستفيد ههنا لا بقوتها فلذلك لا تدرك الاشياء التي كانت تراها في العالم العقلي لان الفعل يستغرق القوة في العالم الحسي وينعها من ادراك ما كانت تدركه،

فان قال قائل ان المدرك اذا ادرك الشيء بالقوة وادركه بالفعل كان ذلك اثبت واقوى لان الفعل انما هو تمام قلنا اجل اذا كان المدرك يدرك الشيء بقبول اثره فان القوة تكون حساً كاذباً تقبل رسم أثر الشيء والفعل اثر ذلك الاثر فيكون الفعل حينئذٍ متمم القوة فاما اذا كان المدرك به يدرك الشيء من غير ان يقبل اثره فالقوة حينئذٍ تكفي بنفسها في ادراك الشيء فاذا كانت مكتفية بنفسها ثم اتاها آت دخل عليها فاضربها ذلك الاثر وافسدها لا سيما اذا كان خلافها ولم يكن من حيزها، فان قال قائل اذا كان هذا هكذا فقد فسدت قوة النفس التي بها كانت تدرك الاشياء العقلية ادراكاً صحيحاً اذا صارت لا تدركها الا بالفعل لان الفعل مفسد للقوة قلنا لم تفسد القوة لئلا نجث عن النفس عند

دخول الفعل عليها فقط ، والدليل على ذلك أن النفس اذا تركت استعمال
 الفعل في الاشياء العقلية ولم تحتج الى التفكير في ادراك ذلك العالم رجعت
 تلك القوة اليها بل نهضت لانها لم تفارق النفس وترى النفس الاشياء التي
 كانت تراها قبل ان تصير في هذا العالم [٨٨] من غير ان تحتج الى الرؤية وتتفكر
 فاذا لم تحتج الى الرؤية لم تحتج الى الفعل لان الفعل ضرب من ضرب
 الرؤية وذلك ان الفعل اما يكون في الشيء المرئي وأما ان يكون في
 الشيء الطبيعي فاما القوة الثابتة فانما تكون في الجوهر التي تقع في
 الاشياء وقوا صيحا بغير رؤية ولا فكر وذلك انها تعين الاشياء عيانا

فان قال قائل فالنفس اذا كانت في هذا العالم فكيف تعلم الاشياء
 التي في العالم العقلي وكيف تدركها اما بالقوة التي كانت تعملها بتلك
 وهي في ذلك العالم ام تفعل بغير تلك القوة وان كانت تعملها بتلك
 القوة لم يكن بد في ذلك ان تدرك الاشياء العقلية ههنا كما كانت
 تدركها هناك وهذا محال لانها هناك مجردة محضه وهي ههنا مشوبة
 بالبدن وان كانت النفس تدرك الاشياء ههنا بفعل ما والفعل غير القوة
 فلا محالة انها تدرك الاشياء العقلية بغير قوتها الدراكة وهذا محال لان
 كل دراك لا يدرك شيئا من الاشياء الا بقوتها الغريزية التي لا تفارق
 الشيء الا بفساده قلنا ان النفس تعلم الاشياء العالية العقلية ههنا
 بالقوة التي كانت تعملها بها وهي هناك غير انها لما صارت في البدن
 احتاجت الى شيء اخر تنال به الاشياء التي كانت تنالها مجردة فظهرت

القُوَّةُ الفعلَ وصيَّرتَه عمَّالاً لأنَّ النفسَ كانت تكتفى بقوَّتها في العالم الأعلى ولم تكن تحتاج إلى الفعل فلمَّا صارت ههنا احتاجت إلى الفعل ولم تكتفِ بقوَّتها والقُوَّةُ في الجواهر العقليَّةِ العاليةِ وهى النِّى تظهر الفعل وتنمُّه وأمَّا في الجواهر الجرميَّةِ فإنَّ الفعلَ هو الذى ينتمى القُوَّةُ ويأتى [٨٩] بها إلى الغاية، فإن كان هذا هكذا رجعنا فقلنا إنَّ الشَّيْءَ الذى به ترى النفسُ الأشياءَ العاليةِ العقليَّةِ وهى هناك تراها وهى ههنا وهوقوَّتها وفعلها إنما هو نهوضُ تلك القُوَّةِ وذلك أنها اشتاقت إلى النظر إلى ذلك العالم ونهضت بقوَّتها واستعملتها غيرَ الاستعمالِ النِّى كانت تستعملها وهى هناك لأنها كانت تدرك الأشياءَ هناك بأَهْوَنِ السَّعى ولا تدركها ههنا إلا بتعب ومشقَّةٍ وأنما ينهض تلك القُوَّةُ في خواصِّ الناسِ ومَن كان فى أهل السعادة وبهذه القُوَّةُ ترى النفسُ الأشياءَ الشريفةَ العاليةِ النِّى كانت هناك أو ههنا فإذا نهضت قُوَّةُ النفسِ ورأت ذلك العالمَ نطقَت عليه ووضعته بتأمُّلٍ لا بإفكارٍ ولا بقولٍ قبائى شَيْءٍ تحتاج إلى أن تأخذ أوائله من شَيْءٍ آخر لأنَّ الأشياءَ النِّى فى ذلك العالم هى الاوائلُ وليس من وراءها أوائلٌ أخرى، فمن أجل ذلك صار القولُ عليها واحداً كانت فى العالم الأعلى أم فى العالم الأسفل فصارت النفسُ ترى ما ههنا بالقُوَّةِ النِّى كانت تراها وهى هناك غيرَ أنَّها تحتاج إلى أن ينهض قوَّتها ولا حاجةً بها إلى ذلك إذا كانت هناك، وإنما اعنى بالنهوض أنَّ النفسَ إذا أرادت علَمَ العالمَ العقلىَّ رفعت قوَّتها من هذا العالم السفلى وذلك بمنزلة

رجلٍ صعد للجبل والفي بصره علواً وسفلاً فرأى من الأشياء ما لا يمكن
 غيره أن يراه من لم يصعد ذلك الموضع كذلك النفس إذا رفعت قوتها
 إلى العالم الأعلى رأت أشياء لا يراها أحد من لم يفعل كما فعلت وقوتها
 هي بصرها الذي تبصر به ما هناك في أي المكانين كانت غير أنها إذا
 كانت في العالم العقلي لم تحتج أن ترفع بصرها إلى فوق [٩٠] وهذا الارتفاع
 هو فعلها الذي تنال به ما هناك إذا كانت في هذا العالم وإذا ارتفعت
 قوة النفس من هذا العالم السفلي فأنها ترفع أولاً إلى السماء ثم من السماء
 إلى فوق السماء،

فإن كان هذا هكذا رجعنا فقلنا أن الذكر إنما يبدى من السماء لأن
 النفس إذا صارت كالأشياء السماوية ذكرتها وعلمت أنها هي التي تعرف
 قبل أن تصير في العالم السفلي فليس الآن بحجب أن يكون النفس إذا
 صارت في السماء ووقفت هناك تذكر حال الأشياء التي رأت وفعلت
 في هذا العالم السفلي وإن تذكر الأشياء السماوية لأنها ثابتة قائمة بتلك
 الأجرام والأشكال الأولى لم تتغير ولم تستحل عن جوهرها واشتدائها،
 فإن قال قائل فلو أن الأشكال السماوية تغيرت ولم تبغ على حالها الأولى
 انترى النفس إذا رأتها أثبتت معرفتها أم لا قلنا نعم تعرفها من قبل
 هيئاتها وخاصة أفاعيلها وليس ذلك بمحال أن تبطل آثار الشيء وتبقى
 هيئاته فإن كانت السماء ذات نطق كما قال بعض الأولين فيما حذى أن
 يكون النفس نعرفها وإن تغيرت حالها،

فان قال قائلٌ فاذا انحدرت النفس من العالم العقلي وصارت في الاجرام السماوية فكيف تقدر ان تتوقم ذلك العالم وتذكره ولم تكن ذات ذكر قبل ان تنحدر اليه قلنا ان النفس تستفيد الذكر اذا صارت في السماء من العالم العقلي وهى وان كانت ذات ذكر لكنها قلما تحتاج الى الذكر ما دامت في السماء لانه لم يصِرْ بعد في ابدان كثيرة مختلفة ولا مرت عليها الاكوان التى لا تكون الا برمان كثيرة فننسى ما في العالم العقلي النسيان كله ولذلك نكتفى بالحركة اليسيرة حتى تذكر ما في العالم العقلي، فان قال قائلٌ ان كانت قلّة الزمان والاكوان يستغنى بها النفس عن كثرة الذكر فلا محالة ان كثرة الاكوان وطول البرمان ينسى الذكر وذلك انه اذا اعتنت [١١] الاكوان النفس دائماً نسبت ما كانت فيه من قبل ان تدخل في الكون ولا تذكرها لبعدها من الحال الاولى التى كانت فيها وحلولها في الحركة الدائمة سفلاً فيكون النفس على لا تذكر البتة شيئاً واذا لم تذكر لم تقدر على ان تتوقم عالمها العقلي واذا لم تتوقم لم تحرص على ان تميز فتكون كالنفس البهيمة وهذا قبيح جداً، قلنا ان النفس وان كانت انحدرت من العلو الى السفلى فليس باضطرار ان تنحدر النفس الى كل عمق او تتحرك سفلاً دائماً بل تتحرك الى مكان ما ثم تقف هناك واذا سلكت في الكون فليس من الواجب ان تسلك في كل كون الى ان تبلغ آخر الاكوان بل تنتهى الى بعض الاكوان وتقف هناك فلا تبرز تحرص على الخروج منه علواً حتى تصير فوق كل كون

كانت فيه في الحالة الأولى، ونقول بقول مختصر أنّ النفس المتنقلة من مكان الى مكان المستحيلة من كون الى كون هي ذات ذكرٍ لأنّ الذكر انما هو الاشياء الماضية التي قد فرغت من كونها فذلك صار للغائل ههنا مسامح ان يقول أنّ النفس ذات ذكر فاما الانفس الثابتة في مكان واحد فلا يغيب عنها شيءٌ مما في ذلك المكان،

ونريد ان نفحص عن نفس الشمس والقمر وغيرهما من سائر اللواكب هل هي ذات ذكر، فنفحص أولا عن نفس الكَلِّ هل تذكر شيئا ثم نجرى على الفحص عن نفس المشتري هل تذكر شيئا غير انا اذا فحصنا عن ذلك لم نجد بدا من الفحص عن اذهان انفس اللواكب وفكرها ما هي وكيف هي، وذلك بعد ان نكون قد وجدنا ذاتها ذات اذهان فنبدأ فنقول ان كانت اللواكب لا تحتاج الى شيءٍ مما تحتاج اليه في هذا العالم السعلى الارضى فانها لا تطلبه ايضا [٩٣] فان كانت لا تحتاج الى شيءٍ ولا تطلبه فانها لا تحتاج الى ان تستفيد علما لم تكن تعلمه أولا فإنا حاجتها الى الفكر والمغاييس والاذهان الا ان تكون من اجل علم يستفيد بها، وقد قلنا أنّ لا حاجة بها الى علم تستفيد به مما تحتاج ولا تحتاج في تدبيرها الى الامور الارضية والناس ولا الى حيل ولا فكر لانها انما تدبر العالم الارضى بنوعٍ آخر لا بحيلة ولا ذكر ولا روية بل بالقوة التي جعل فيها المبدع المدبر الاول عن شأنه،

فان قال قائل ان اللواكب ترى العالم فوقها وتحسّ الآلة فلا بد من ان

تذكر ما قد رأت وأحسست فتكون ذوات ذكر قلنا أنها ترى العالم العقلي وتحسّ الباري دائماً فما دامت ترى ذلك العالم فليس تحتاج الى ذكر لانه يبين يديها تراه عياناً ولا يغيب عنها،

فان قال قائل فان كفت النفس عن النظر الى ذلك العالم أفليس تحتاج الى ان تذكر فتكون ذات ذكر ايضاً قلنا اذا كان الشيء على نوع من الانواع او حالة من الحالات ثم كف عن ذلك النوع وبطل عن الحال الاولى كان قبلها اثرًا ما والكواكب لا تقبل الآثار فلما كانت لا تقبل الآثار فانها لا تكف عن النظر الى ذلك العالم،

فان قال قائل أفذكر انفس الكواكب انها رأت بالامس الارض كلها او منذ شهر او منذ سنة فانها كانت بالامس حيّة او منذ شهر او منذ سنة فانها لا بدّ من ان تذكر او لا تذكر فان كانت لا تذكر فلا محالة انها ليست ذات ذكر قلنا انا نعلم انها تدور على الارض وانها حيّة دائمة والشيء الدائم هو ابدًا على حالة واحدة لا ينتقل فاما امس ومنذ شهر ومنذ سنة [٩٣] وما اشبه ذلك فانه في حيز السلوك والحركة هي التي تجعل منذ امس ومنذ شهر ومنذ سنة واما الشيء بعينه فواحد لا امس فيه ولا غيره بل هو ابدًا، والحركة هي التي تقسم الايام فتصيرها امس ومنذ شهر ومنذ سنة وانما هي بمنزلة رجل واحد عمد الى اثر القدم الواحد وقسمه على اجزاء كثيرة فكذلك حركة الفلك والكواكب فانما هي واحدة عند انفسها ونحن نقسمها فتصيرها كثيرةً ونجعلها عدد الايام

وذلك ان الليل يتلو النهار فاذا كان كذلك جُرئت الايام وكثر عددها
 فاما العلو فان اليوم فيه واحد وليست هناك ايام لان ما هناك نهار كله
 لا يتلوه ليلاً لكن هناك ابعاد مختلفة لا يشبه بعضها بعضا وملك البروج
 لا يشبه سائر الافلاك فلا بد لنفس الكواكب اذا صارت في بعض الابعاد
 وفي بعض البروج ان نقول انها جازت ذلك البعد وخرجت من ذلك
 المخرج وصارت في هذا البرج،

فان قال قائل ان الكواكب ايضا قد كانت ترى الناس في العلو فكيف نعلمهم
 في العالم السفلي وكيف ينتقلون من شيء الى شيء وكيف يستحيل
 الارض بعضها الى بعض فان كانت ترى ذلك فلا بد ان نذكر الناس
 الماضين والامور التي قد سلفت والقرون التي قد خلت فان كانت
 تذكر ذلك فلا محالة انها ذات ذكر قلنا ليس من الاضطراب ان يدور
 الانسان يذكر ما قد رأى ولا ان يستودعه الوجود مثل الاشياء الارضية
 لخصّة التي انما عرفها وعقلها بأهون السعي لشدة ظهورها للحس
 وبيانها هذه الاشياء الواقعة تحت الحس [٩٤] وقوا مرسلًا فلا ينبغي ان
 يدع علم الحس الجزئي الا ان يكون في العلم الجزئي تدبير الدلّ وعلم
 الجزء داخل في علم الكل،

والدليل على ذلك اشياء كثيرة أول ذلك انه ليس من الواجب ان يكون
 ما يرى الانسان بعينه انه يحفظه كما قلنا آنفاً وذلك انه اذا كان الشيء
 المنظور اليه واحدا لا اختلاف فيه لم يحتج النفس الى حفظه وكذلك

إذا احسّ الحسّ الشئ بلا مشيئة من الحسّ فانما يقبل أثره وحده من غير أن يقبل النفس ذلك الأثر فتصيرة داخل البدن أى فى اليوم فانها اذا لم تُصِرْ فى اليوم فلا حدّ ولا معنى لقلّة حاجتها اليه اما لانها لم تستلذّه وأما لقلّة منفعتها فاذا كان الشئ المنظور اليه على هذه الحال لم تجر به النفس اليها ولم تُصِرْ فى اليوم ولم تذكره لانها لم تحتج اليه وهو حاضر بين يديها فكيف تحتاج اليه اذا مضى، فقد بان أن الأشياء الارضية المختصة ليس من الاضطرار أن تجعلها النفس فى اليوم،

فإن ليجّ احد فقال انه لا بدّ للنفس من أن تُصير الشئ الذى وقع تحت الحسّ فى اليوم ايضا قلنا انه وإن صيرته النفس فى اليوم فانما لم تصيرها هناك ليلزمه اليوم او يحفظه وذلك ان الحسّ وإن كان قد ادرك الشئ فلم يحسّ الا رسمه وأثره، والدليل على ذلك ما نحن قائلون أنا اذا مضينا فى الهواء قدما ولم نعلم أى جزء من اجزائه انفرج لنا أولا وأى جزء انفرج لنا نانياً أمّا لان لا نعد معرفة ذلك وأما لان لا نقدر عليه فلا نحفظ ذلك الانعراج ولا نتوقّه لانا لا نحتاج اليه ولا ننفع بعلمه فاذا لم نتوق ولم نحفظه لم نذكره، ولو أننا قوينا على المضى فى الهواء دون الارض لما عرفنا الفراسخ ولا فى أى فرسخٍ نحن ولا كم فرسخٍ سرنا، وايضا لو كنّا اذا احتجنا الى الحركة لم نحتج الى الاوقات الا الى الحركة واذا [٩٥] عملنا اعمالنا ولم نصفها الى الزمان فنقول عملنا هذا الشئ فى شهرٍ او

سنة لما ذكرنا شهرا ولا سنة ولا زمانا دون زمانٍ ولكانت النفس تكتفى بمعرفة الشيء المعقول أنه معقول فقط،

وأما إذا كان الفاعل يفعل شيئا واحدا دائما لم يحتاج إلى حفظ ذلك الشيء ولا أن يذكره أن كان واحدا لا يتبدل فإن كان هذا هكذا وكانت الكواكب إنما تتحرك لتفعل أفعالها لا لتسلكن أبعاد البروج ولم يكن غرضها فلا فعلها أن ترى الأشياء إلى متى بها ولا كم مرة بها وكم مرها في تلك الأبعاد لغرض لا يتعمد فلا محالة إذن أن حركتها لأمر آخر يريده عظيم شريف فلذلك صارت تلك الأبعاد سلوكا دائما،

ونقول أن البارئ الأول لما كان هو الفاضل التام الفضيلة وفضيلته أثر وأكمل من جميع ذوى الفضائل أن كان هو سبب فضيلة كل ذى فضيلة الذين هم دونه وكان هو علتهم وهم معلولون كان الواجب أن يكون هو الذى يفيض أولا للحياة والفضيلة على الأشياء كلها التى في دونه وهى معلولة فيفيض عليها على درجاتها ومراتبها فما كان منها أكثر قبولا أخرى أن يقرب منه ويكون القابل الأول لشرف جوهره وحسن بهاء وثباته، ولذلك يتوسط بين البارئ وسائر المعلولات أن يجعل هذا الشيء الشريف الفاضل للجوهر أول ما يعبد ما يفيض عليه من الحيوة والفضائل ويكون هو الذى يفيض بعد ذلك على ما دونه مما قد قبل من البارئ تعالى ويكون قبوله للحيوة والفضائل المفاضة عليه من البارئ دائما وإثراؤه وفيضه على ما دونه دائما ألا أنه إذا كان هو القابل الأول وفي درجته

العليا الغريبة من البارى تعالى كان الواجب ان يكون هو الآخر وافضل من جميع ما تحته لقربه من [١٩] البارى وشرف جوهره وحسن قبوله الفضيحة والحياة، ولذلك صار بحيث كان المثال الاول الذى فيه تظهر فضائل البارى سبحانه واليه يفيض الفضائل للربة ولذلك يجب ان يفيض منه اعنى من العقل على النفس فانها مثل من العقل كما ان المنطق الظاهر اما هو منطق العقل وعلها كلها اما هو بمعرفة العقل والحياة التى تفيضها على الاشياء واما في من العقل بأسرها، والعقل والنفس هما بمنزلة النار والحرارة،

اما العقل اكلّي فكان النار والنفس كالحرارة المنبثّة من النار على سبيل آخر غير انه ان كان العقل والنفس هما بمنزلة النار والحرارة فان الحرارة اما تسيل من النار سيلانا ويسلك سلوكا الى ان تاتي الى الشئ المقابل لها فتكون فيه واما العقل فانه ينبث في النفس من غير ان يسيل منه قوة من قواها، ونقول ان النفس عقلية اذا صارت في العقل غير انها وان كانت عقلية فان عقلها لن يكون الا بالفكر والروية لانه عقل مستفاد فمن اجل ذلك صارت تفكر وتروي ان عقلها نافص والعقل هو متم لها كالأب والابن فان الاب هو المرئ لابنه والمتم له فالعقل هو الذى يتم النفس لانه هو الذى ولدها،

ونقول ان نحص النفس انما هو في العقل والمنطق الكائن بالعقل انما هو للعقل لا للشئ الواقع تحت البصر وذلك ان النفس اذا رجعت الى

ذاتها ونظرت الى العقل كان كل فعلها منسوبا الى العقل ولا ينبغي ان
نصيف فعلا من الافاعيل الى النفس العقلية الا افاعيل التي تفعل النفس
فعلا عقليا وهي افاعيلها الذاتية الممدوحة الشريفة واما الافاعيل الدنية
[٩٧] المذمومة فلا ينبغي ان تنسب الى النفس العقلية بل تنسب الى
النفس البهيمية لانها آثار واقعة على هذه النفس لا على النفس العقلية،
ثم نقول ان النفس شريفة بالعقل والعقل يزيد لها شرفا لانه ابوها وغير
مفارق لها ولانه لا وسط بينهما بل النفس تتلو العقل وهي قابلة لصورته
لانه بمنزلة الهيولى، ونقول ان هيولى العقل شريفة جدا لانها بسيطة عقلية
غير ان العقل اشد منها انبساطا وهو محيط بها، ونقول ان هيولى النفس
شريفة جدا لانها بسيطة عقلية نفسانية غير ان النفس اشد انبساطا
منها وهي محيطة بها وموثرة فيها الانار العجيبة بمعونة العقل فلذلك
صارت اشرف واكرم من الهيولى لانها تحيط بها وتصور فيها الصور العجيبة،
والدليل على ذلك العالم الحسي فان من رآه لم يلبث ان يكثر منه عجيبة
ولا سيما اذا رأى عظمه وحسنه وشرفه وحر كنه المتصلة الدائمة السائرة
التي فيها الظاهرة منها والخفية والارواح الساكنة في هذا من الحيوان
والهوام والنبات وسائر الاشياء كلها فاذا رأى هذه الاشياء الحسية التي
في هذا العالم السفلي الحسي فترقى بعقله الى العالم الاعلى الحق الذي
انما هذا العالم مثالا له فيلقى بصره عليه فانه سبرى الاشياء كلها
التي رآها في هذا العالم غير انه يراها عقلية دائمة متصلة بفصائل وحيوة

نقبة ليس يشوبها شيء من الأدناس ويرى هناك العقل الشريف فيها عليها ومدبراً لها بحكمة لا توصف وبالقوة التي جعل فيه مبدع العالمين جميعاً ويرى هناك الأشياء مثلثة نورا وعقلاً وحكمة وليس هناك [٩٨] هزوء ولا لعب لأنَّ للجد المحض هناك انما هو من أجل النور الغائص عليها ولأنَّ كل واحد منهم يحرص على الترقى الى درجة صاحبه وان يدنو من النور الأول الغائص على ذلك العالم محيطة بالأشياء كلها الدائمة التي لا تموت ومحيط بجميع العقول والانفس كلها وذلك العالم ساكن دائم السكون لانه في غاية الانتقان والحسن فلا يحتاج الى الحركة بان ينتقل من حال الى حال ولو اراد الحركة والانتقال لم يقدر على ذلك لأنَّ الأشياء كلها فيه وليس شيء منها خارجاً عنه فينتقل اليه، وذلك العالم ايضا لا يتطلب التمام والزيادة لانه تآم في غاية انتظام والكمال،

وانما صار العالم الاعلى تآماً كاملاً لانه لا شيء فيه لا يحيط به علماً فاذا عقل شيئا فانما يعقله من غير ان يطلبه او يروى فيه لكنه يعقله بانه فيه ومن أجل ان شرفه ليس بمستغنى ولا عريض لانه دائم الشرف، وكذلك سائر فضائله دائمة تجرى مع الدهر لا مع الزمان والزمان انما متشبه بالدهر والديمومة فاذا اردت ان تعرف ذلك العالم الشريف والأشياء التي فيها الشريعة والكريمة الدائمة فكأنَّ بصرك وحده عن النظر اليها وألغى بصرك على النفس وأجبر معها ولا تتقف فتعرف فضائلها فاذا جريت معها فخلّف بعض ما فيها واقبل على بعض فان في النفس اشياء

شَتَّى منها العقل والحسّ فالزم العقل لأن الحسّ انما يعرف الاقران من
الاشياء مثل سقراطيس وبُقراطيس فالْحسّ لا يقوى الا على نبيل الاشياء
للجزئية فقط فاما العقل فانه يُعرفك الانسان المرسل ما هو والفرس المرسل
ما هو وانما يعرفك ذلك بانه ينال الاشياء الكليّة بقياس بنوسط المقدمات
فاما هناك في العالم الاعلى فانه يُريك الكليات عيانا [٩٩] لانها جواهر
ثابتة قائمة دائمة كلها قائمة ثابتة في شيء واحد منها وانما هي قائمة
فقط والقيام هناك دائم بلا زمان ماضٍ ولا آتٍ وذلك ان الآتي هناك
حاضر والماضي موجود لأن الاشياء التي هناك دائمة على حال واحدة
لا تتغير ولا تستحيل وانما هي الحال التي يجب ان تكون عليها فلا
تزل، وكل واحد من الاشياء التي في ذلك العالم هو عقلٌ وأنيّةٌ والكل منها
عقلٌ وأنيّةٌ ايضا والعقل والانيّة هناك لا ينفردان وذلك ان العقل انما هو
عقلٌ لانه يعقل الانيّة والانيّة انما هي أنيّةٌ لانها تعقل من العقل والعلّة
التي من اجلها يعقل العقل ويعقل الانيّة أنيّةٌ اخرى غيرهما وهي العلّة
المبدعة للعقل والعقل والانيّة اُبداء معا فن اجل ذلك لا يفارق احدهما
الاخر غير انه وان كان العقل والانيّة اثنين فانهما عقلٌ وأنيّةٌ معا وعقلٌ
ومعقولٌ معا لانه لا يمكن ان يكون العقل عاقلا ان لم يكن الغيريّة
موجودة اي ان لم يكن الشيء الذي هو موجودٌ منه،

فان كان هذا هكذا عدنا ققلنا ان الاوائل انما هي العقل والانيّة
والغيريّة والهويّة وينبغي ان يضاف اليها الحركة والسكون اما الحركة

فإن العقل إنما يعقل بحركة وإما السكون فلأنَّ العقل وإن كان يعقل بحركة فإنه لا يتغيَّر ولا يستحيل من حالٍ إلى حالٍ وإمَّا الغيريَّةُ فمن أجل العاقل والمعقول فإنه أن رفع رافع الغيريَّة من العقل صار واحداً محصاً فيلزم الصبوت ولا يعقل شيئا وينبغي أن تكون الأشياء المعقولة مضافة إلى الأشياء العاقلة وإمَّا الهويَّةُ فمن أجل أن العقل عَقَلَ المعقول من غير أن يخرج عن حاله ولا يتغيَّر بل عقل المعقول [١٠٠] وهو هو بعينه في سائر حالاته، وأيضاً فإنَّ الشيء الذي يضمُّ للجواهر العقلية هو الهويَّة والفرقان الذي يفرق تلك الجواهر هو الغيريَّة والعقل الذي هو السبِّد يوجد في النفس كثيراً إذ النفس متصلةً به ألا أن تتعدَّى حدودها وتريد مفارقتها فإذا فارقتها كان ذلك هو موتها وفسادها فإذا اتَّصلت به حتى يصير كأنهما شيء واحدٌ حَيِّيتٌ بحيوةٍ دائمةٍ وسُرَّت سروراً لا نفاذَ له، فإن سأل سائلٌ وقال ومن صيَّر العقل على هذه الحال ومن شرَّفه هذا التنشيف قلنا الذي أبدعه وهو الواحد الحَقَّ المَحْض المَبْسُوط الخفيُّ بجميع الأشياء البسيطة والمركبة الذي هو قبل كلِّ كثيرٍ وهو علَّةُ أنبئةِ الشيء وكثرته وهو فاعلُ العدد وليس العددُ أوَّلُ الأشياء كما ظنَّ أناسٌ لأنَّ الواحد قبل الاثنين والاثنتان بعد الواحد وإنما كان الاثنان من الواحد وكانا محدودَيْن وكان الواحد غيرَ محدودٍ لأن الاثنين من الواحد ونقول أن الاثنين محدودٌ عند الواحد وهما في أنفسهما غير محدودَيْن، فإذا قيل الحدُّ صار عدداً غيرَ أنه محدودٌ كالجواهر أعني أنه

جوهرى فان كان هذا هكذا كانت النفس عددا ايضا لان الاشياء الاولى
العالية ليست بجثث ولا عظم لها بل هي روحانية وليست من حيث
الجثث والاقدار وان كانت للجثث والاشياء ذوات الاقدار الغليظة اخيرا
الى ان يظن المحس انها الانبيات وليست بآنيات،

والدليل على ان الاشياء العالية الشريفة ليست بجثث ولا ذوات اقدار
الاشياء الجثثية مثل البذور والنبات [١٠] فان الشئ الشريف الكريم الذى
فى البذور والنبات ليست فى الرطوبة الظاهرة الواقعة تحت البصر لانه
الشئ الخفى الذى لا يقع تحت البصر وهو الكلمة العقلية العدد
الجوهرى الذى فيه،

ونقول ان العدد والاثنين الذى فى ذلك العالم الاعلى انما هو العقل
والكلمات الفواعل المحصورة غير ان الاثنين ليس يعدان اذا نسب الى
ذاتهما واما العدد الكائن منهما ومن الواحد فانما هو صورة كل واحد
من تلك الاشياء كان الاشياء كلها تصورت فيه اعى فى العقل لان العقل
هما اثنان والعقل يتصور من الواحد بنوع غير النوع الذى يتصور به من
ذاته وانما يشبه الصور الى يصورها العقل من ذاته البصر الكائن بالفعل
وذلك ان الواحد صور من الآتية الاولى المبندة فتحرّك العقل ليعقل
المعقول بالفعل فالعقل انما هو كالبصر الذى يبصر بالفعل وكلاهما
شئ واحد،

فتريد ان نفحص عن العقل وكيف هو وكيف ابتدع وكيف أبدعه

المبدع وصيّره مبصرا دائما هذه الاشياء واشباهها مما تضطر النفس ان تعلمها ولا يفوتها منها شيء؟ ونشتاق ايضا الى ان نعلم الشيء الذى قد انتشرت فيه الحمار الاولون الفول واضطربوا فيه وكيف صار الواحد المحص الذى لا كثرة فيه بنوع من الانواع علّة ابداع الاشياء من غير ان يخرج من وحدانيته ولا يكثر بل اشتدت وحدانيته عند ابداعه الكثرة لو اضعنا الاشياء كلها الى شيء واحد لا كثرة فيه ولو قلنا لنك فحك مطلقون هذه المسئلة ومثبتوها غير انا نبندى فنتصرع الى الله تعالى ونسئله العفو والتوفيق لا يصاح [١٠٣] ذلك ولا نسئله بالقول فقط ولا نرفع اليه ايدينا الدائرة فقط لكننا نبتهل اليه بعقولنا ونبسط انفسنا ومدها اليه ونتصرع اليه ونطلبه طلب الحمار ولا عمل فانا اذا فعلنا ذلك اثار عقولنا بنوره الساطع ونفى عنا للجهالة التى تعلقت بنا فى هذه الابدان وقوانا على ما سألناه من المعونة على ذلك فبهذا النوع فقط نفوى على اطلاق هذه المسئلة وننتهى الى الواحد الخبير الفاضل وحده مقبض الخيرات والفصائل على من طلبها حقا،

و نحن مبتدئون وقائلون من اراد ان يعلم كيف ابداع الواحد الحَقّ الاشياء الكثيرة فليولى بصره على الواحد الحَقّ فقط ولا يختلف الى الاشياء كلها خارجا منه ويرجع الى ذاته فليقف هناك فانه يرى بعقله الواحد الحَقّ سائنا واقفا عاليا على الاشياء كلها العقلية منها والمحسّية ويرى سائر الاشياء كأنها اصنام منبتة ومائلة اليه فبهذا النوع سارت الاشياء

تتحرك اليه اعني انه يكون لكل متحرك سبب ما يتحرك اليه والا لم يكن متحركا بالثبوت وانما يتحرك المتحرك شوقا الى الشيء الذي كان منه لانه انما يريد نبيله والتشبه به فمن اجل ذلك يلقي بصره عليه فيكون ذلك علّة حركة اضطرارا، وينبغي لك ان تنفي عن ذلك كل كون بزمان اذا كنت انما تريد ان تعلم كيف ابدعت الاتّيات الحقيّة الدائمة الشريفة من المبدع الاول لانها انما كونت منه بغير زمان وانما ابدعت ابداءا وفعلت فعلا ليس بينها وبين المبدع الفاعل متوسط الثبوت فكيف يكون كونها بزمان وهي علّة الزمان والاكوان الزمانيّة ونظامها وشرفها [١٠٣] وعلّة الزمان لا تكون تحت الزمان بل تكون بنوع اعلى وارفع كمنحو الظل من دى الظل،

وما اكثر العجائب التي ترى سادة النجوم والانفس في ذلك العالم الاعلى الذي كونت منه ولذلك صار ذلك العالم محيطا بجميع الاشياء التي في هذا العالم وهذه الصور في ذلك العالم من اولها الى اخرها الا انها هنالك بنوع اخر اعلى وارفع ولسنت اعني به ان الصور الدنيّة الكائنة في هذا العالم في العفونة هي في ذلك العالم الاعلى ايضا بل الصورة الطبيعّية اعني انه يمكن ان يكون ما ههنا هو هناك بنوع اكرم واشرف، ونرجع الى ما كنا فيه ونقول ان المشتري اذا رأى هذه الصورة العفليّة النقيّة الصافية نال من حسناتها وضوؤها على قدر قوّته وكل من كان ههنا كان ايضا اشقا لذلك العالم واصحابه عشق المشتري ورأى حسن

ذلك العالم بما فيه من الصورة الحسنة البهيّة فاستفاد من ذلك الحسن واستنار من ذلك النور لأن ذلك العالم الشريف ينبير كلّ من ينظر اليه لانه يُقيص عليه من حسنه ومن نوره حتى يصيروهم كأنهم هو في الحسن والبهاء والنور، وكما ان الرجل الذي يرتقى موضعا عاليا سامحا ثم يطلع على ارض حمراء نيرة ويلقى بصره عليها ويطيل النظر اليها يمتلئ من ذلك اللون الاحمر الناصع الساطع فيتشبه حينئذ بلون تلك الارض وبهاثها كذلك من القى بصره على العالم الاعلى ونظر الى ذلك اللون الحسن النير واطال نظره اليه افاده ذلك اللون والحسن فيتشبه به وصار كأنه هو في الحسن والبهاء غير أنّ اللون هناك اما هو حُسن الصورة ونورها بل الصورة في ما هي حَسَنٌ باطنها وظاهرها وذلك ان اللون الحسن ليس هو غير الصورة [١٠٤] لا يحمول عليها لكّنه لما لم يمكن الناظر ان يراها كلّها باطنها وظاهرها ظنّ الناظر أنّ ظاهرها هو اللون النير الحسن فقط،

فاما الذي تولّى تلك الصورة بكمالها وسلك في كليتها فانه يرى تلك الصورة الوانا نيرة صافية ساطعة عالية في الحسن والبهاء الا انه حينئذ لا يرى تلك الصورة رديّة منفصلة داخلا وخارجا لكّنه يراها كلّها بأسرها معا لنفاذ بصره فيها ولن يفقد الناظر اذا كان جسميا ان ينظر الى تلك الصورة نظرا كليّا في باطنها وظاهرها معا لانه انما ينظر اليها وهو خارج منها لانها واقعة تحت الحسّ فلذلك لا يفقد احد جسماني ان ينظر الى تلك الصورة كنه منظرها للعلّة التي ذكرناها انما اذا اردت ان تنظر

الى تلك الصورة فارجع الى نفسك وكن كاتك نفس بلا جسم ثم انظر
الى تلك الصورة كأنها شيء واحد لا اختلاف فيها فانك متى فعلت
ذلك رأيت الصور بأسرها بروية عقلية وامتلأت من حسنها وبهائها،

وكما انك اذا اردت ان تنظر الى بعض سادة النجوم قائما تلفى بصرك عليه
القاء كلياً كانك تنظر الى ظاهره وباطنه فننظر الى نوره وحسنه بمنظر عالٍ
كذلك فافعل اذا اردت ان تنظر الى تلك الصورة النيرة المضيئة البهية
فانك اذا قويت ان تراها روية لا نقصان فيها ولا تفصيل قويت ان تنظر
الى حسنها وبهائها فاذا لم يقدر احد ان ينظر الى ذلك الضوء العالى
فليُلفِ بصره على سادة النجوم ليحرص ان يراها روية مستفصاة فانه
سيرى فيه بعض حسن ذلك العالم الاعلى لانه مثالي وصنم له [1.5] فاذا امتلأ
من حسن ذلك السيد النير صار في الحسن والبهاء كأنه متحد به ليكونا
كأنهما شيء واحد وان بقى على حاله متوحداً به ولم يفصل ذاته منه
صار هو السيد النير وان بقى على حاله منفرداً بذاته وفصل ذاته منه
لم يكن هو ذلك السيد شيئا واحداً وذلك أنه يكسوه من بهائه وحسنه
فيكون كأنه هو في البهاء والحسن فاذا كان كذلك رأى حينئذ هو
والسيد في ذلك العالم واحداً وكلما اراد ان يراه قوى عليه من اجل
اتحاده مع ذلك السيد ومعونة السيد له،

فان هو ترك ذلك السيد بعد العاء بصره عليه ونيله من نوره وحسنه
ورجع الى ذاته افترق ذلك التوحد وصار اثنين على ما كنا عليه قبل

أن يتوحد غير أنه إذا انتهى الإنسان وصار صافيا نقيا ولم يتدنس
 بادناس للجسم قدر أن يرجع إلى ذلك السيد الذى فارق فيتوحد معه
 دائما غير أن الإنسان يربح في رجوعه وذلك أنه يعلم أنه إذا توحد مع
 السيد وكان كالشيء الواحد لم يخف عليه شيء مما تحته من فناء
 العالم السفلي، فكذا إذا ألقى المرء الفاضل بصره على بعض السادة
 التي في السماء وإطال النظر إليها امتلا من نوره وحسنه وصار معه كأنه
 شيء واحد خلف الحس من ورائه لئلا يرجع إلى العالم الأسفل فيفارق
 ذلك السيد ويعدم ذلك الحسن والنظر إلى البهاء الأعلى فيلزمه لذلك
 لزوما شديدا حتى إذا نظر إليه كان معه كأنه شيء واحد ليس هو
 غيره فان اشتاق أن ينظر إليه كأنه شيء غيره رفضه والقاه عنه بعيدا،
 فينبغي للمرء الفاضل المشتاق إلى النظر إلى العالم الأعلى إذا صار مع
 بعض سادة النجوم أن يكون على الصفة التي وصفنا وان يحرص دائما
 أن يرى العالم الأعلى الذى فوق ذلك السيد الذى هو معه فان رؤية
 ذلك العالم [1.6] أفضل وأعلى من رؤية عالم السماء ويحرص أن يصبر فيه فانه
 أن صار فيه رجع وقد صار حسنا بهيا ساطع اللون للنور الذى نال من
 ثم ولا يقدر أحد أن يكون في حيز الحس والحيول وان يرد عن النظر
 إليه فإن اراد أحد أن يصبر في العالم العقلي فليراه كأنه شيء واحد
 معه لا غيره فانه أن فعل ذلك دخل فيه وقيل من أنوار ذلك العالم
 وحسنه وضوئه فيكون هو نيرا مضيئا حسنا كأنه هو وينبغي أن يعلم

أن البصر إنما ينالُ الأشياءَ الخارجةَ منه ولا ينالها حتى يكون بحيث ما يكون هو فيحس حينئذ ويعرفها معرفةً صحيحةً على نحو قوته كذلك المرء العقلي إذالقى بصورة على الأشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو شيئا واحداً ألا أن البصر يقع على خارج الأشياء والعقل على باطن الأشياء فلذلك يكون توحيدها معها بوجوه فيكون مع بعضها أشد وأقوى توحد من توحد الحاس بالمحسوسات،

والبصر كلما اطال النظر إلى الشيء المحسوس أثر به المحسوس حتى يصير خارجاً من الحس أن لا يحس شيئا فاما البصر العقلي فيكون خلاف ذلك أعني أنه كلما اطال النظر إلى المعلوم كان أكثر معرفةً وأجدر أن يكون عقلاً، وينبغي أن يعلم أن معرفة الحواس تكون بالشرور والألام أكثر مما تكون بالعلم وذلك بأنها تدفع عنها الشرور والألام الداخلة عليها مثل السقم فإذا فعلت ذلك لم يثبت معرفتها لشدة الوجد الذي يعرض منه فلذلك لا يعرف الحاس معرفةً صحيحةً، فاما الصحةُ فإنها تكون في الحواس كونا ملائماً لها وهي تلتد بها فلذلك يعرفها الحواس معرفةً صحيحةً وذلك أن الصحة ترتب في الجثث وتلبث معها وتلزمها بأنها ملائمة فتأخذ بها فيعرفها الحاس كمعرفته محسوساته فاما السقم فغريب من الحس غير ملائم [١٠٧] له والأشياء الغريبة البعيدة منا لا يحس بها المعرفة بل يحس بها حس الوجد فاما الأشياء الدانية الملائمة لنا فانا نحس بها بحس المعرفة لا بحس الوجد، فإذا كنا على هذه الحال عرفنا الأشياء الحسية الدانية

التي فينا معرفةً صحيحةً بالحس ولا ينال منها الاشياء العقلية نيلا صحيحا فان كان هذا على ما وصفنا كان الحس انما يعلم الانار الملائمة له ويجهل الاثار الغريبة لما يدخل عليه من الالم وان كانت من جنسه فبالحرى ان يجهل الاشياء العقلية فانها غريبةٌ بعيدةٌ عنا جداً فذلك اذا اردنا ان نذكر شيئا عقلياً باثنا من الهيولي اشتد ذلك علينا وطينا انا لا ندركه فذلك نفكر وننظر في الامور العقلية الا ان الاثر العارض من الحس فان الحس يقول انا لم أر الشيء العقلي وقد صدق انه لم يره ولا يرى شيئا من العقليات ابداً فالشيء الذي يقرُّ بالعقليات هو العقل فانه ان انكر الاشياء العقلية انكر ذاته ايضاً وذلك ان العقل اذا ما صير نفسه جسماً واخرجها من حيز المعقول واراد ان يرى العقليات ببصر الاجسام فلم يمكنه ان ينظر الى العالم العقلي، وقد قلنا كيف يقدر ان يرى الاشياء العقلية وكيف لا يقدر ان يراها وهو انه اذا صير نفسه غير العقلية لم يمكنه ان يراها واذا صير نفسه منها رآها وعرفها معرفةً صحيحةً،

فان قال قائل فاذ رأى العقل العالم وعرفه فما الذي يخبرنا عنه فنقول انه يخبرنا انه رأى فعل البارى الاول وهو العالم العقلي الذي هو علته وان ذلك العالم فيه جميع الاشياء بلا نصب ولا تعب ولا جد يدخل عاياه وانه يلتد بالاشياء التي [١٠٨] تولدت منه فيمسكها عنده ليفرح بنوره ويحسن الاشياء التي ولدها غير ان المشترك وحده اول من ظهر خارجاً من ذلك العالم وهو صنم لبعض الاشياء التي في ذلك العالم ولم يخرج

المشتري من ذلك العالم باطلا وإنما خرج ليكون به عالم آخر حسن
 نير واقع تحت الكون لانه صنم ومثال لذلك المحسن وليس من الواجب
 ان يكون مثال حُسن او صنم حسن ولا الحسن المحض ولا الجوهر
 الحسن بوجودين وذلك ان الصنم يتشبه بالشئ المتقدم الذي هو
 صنم له وفي هذا العالم حيوة وجوهر وحسن لانه صنم العالم السماوي
 وهو دائم ايضا بالكون ما دام مثاله قائما وذلك ان كل طبيعة في مثال
 وصنم لها فوقها وتدوم ما دام الشئ الذي في صنم له باقيا، ولهذا العلة
 اخطأ من قال ان العالم العقلي يفسد ويبيد وذلك ان مبدعه ثابت قائم
 لا يبيد ولا يزول فاذا كان مبدع العقل على هذه الحال لم يفترق ولا
 يفسد العقل بل يبقى بقاء دائما ألا ان يريد مبدعه ان يرده الى الحال
 الاولى اعني ان يببده وهذا غير ممكن لانه انما ابدع المبدع الاول العقل
 بلا روية وفكر بل بنوع اخر من الابداع وذلك انه ابدعه بانه نور فاما
 ذلك النور مطلقا عليه فانه يبقى ويدوم ولا يفنى والنور الاول الذي هو
 الحق فقط دائم لم يزل ولا يزال وإنما استعملنا هذه الاسماء في ذلك النور
 الاول لما اضطررنا ان نجعلها دلالة،

ونرجع ونقول ان الآن الاول هو النور الاول هو نور الانوار لا نهاية له ولا
 ينفد ولا يزال بينير وبصية العالم العقلي دائما فلذلك صار العالم العقل
 لا ينفد ولا يببده ولما صار هذا العالم العقلي دائما صير فرعة ونشأ عدا
 العالم واعى بالفرع العالم السماوي ولا سيما سادة ذلك العالم فانه لو

لم يكن يلائم لذلك العالم لم يدير هذا العالم [١٠٩] فان ترك طلب النور الذى فوقه فيشتغل بتدبير هذا العالم لم يتيسر له فصار مديّر العالم العقلى النور الاول ومديّر العالم السماوى العالم العقلى ومديّر العالم الحسى العالم السماوى وهذه التدايير كلّها انما تقوى بالمديّر الاول وهو الذى يمدّها بقوة التدبير والسياسة

فاما العالم العقلى فيدبّره الآن الاول وهو المبدع الاول ومديّر العالم السماوى العالم العقلى الا ان المبدع الاول عظيم القوة لا يتناهى غاية في الحسن فلذلك صار العالم العقلى حسنا غاية الحسن وهو الذى انار من الصياء حسنا ونورا ثم صارت النفس حسنة غير ان العقل احسن منها لان النفس انما هي صنم للعقل الا انها انا القت بصرها على العالم العقلى ازادات حسنا ونحن مثبتون قولنا وقائلون ان نفس العالم السماوى حسنة فائضة حسناتها على الزهرة والزهرة تفيض حسناتها على هذا العالم الحسى والا فَنَ اَيِّنَ هذا الحسن فانه لا يمكن ان يكون هذا الحسن من الدم وسائر الاخلاط كما قلنا فيما سلف فالنفس دائمة الحسن ما دامت تلقى بصرها على العمل فانها حينئذ تستفيد منه الحسن فاذا جازت ببصرها عنه نقص نورها وكذلك نحن نكون حسانا تامين ما دما نرى انفسنا ونعرفها ونبقى على طبيعتها واذا لم نر انفسنا ولم نعرفها وانتفلنا الى طبيعة الحس صرنا قباحا فقد بان وصح من الحجج التى ذكرنا حسن

العالم العقلي بقول مستقصى على قدر قوتنا ومبلغ طاقتنا والحمد
للمسحق الحمد،

‘ثم المئمر الثامن بتوفيق الله تعالى وحسن عنايته ولطف اعنته‘

[١١.] ‘المئمر التاسع من كتاب اثولوجيا‘

‘في النفس الناطقة وانها لا تموت‘

انا نريد ان نعلم هل الانسان بأسره كله واقع تحت الفساد والفناء أم
بعضه يبدو ويفنى ويفسد وبعضه يبقى ويدوم وهذا البعض هو ما هو
شأن اراد ان يعلم ذلك علما صحيحا فليتناقص فحضا طبيعيا كما نحن
واصفون، فنقول ان الانسان ليس هو شيئا مبسوطا سادجا لكنه مركب من
نفس وجسم والنفس غير الجسم والجسم انما ان يكون بمنزلة آلة النفس
واما ان يكون متصلا بها بنوع اخر من الانواع غير انه بأي نوع الاتصال
كانه ينقسم الانسان بقسمين وهما نفس وجسم ولكل واحد من هذين
انقسمين طبيعة غير طبيعة الاخر والجسم مركب غير مبسوط والمركب

قد يندحل ويتفرق الى الاشياء التى يرتب منها فالجسم انن يتفرق ويندحل ولا يبقى وقد يشهد العيان بذلك وذلك لان البصر يرى كيف ينزل الجسم ويندحل ويفسد بأنواع كثيرة من الفساد ويرى كيف يفسد بعض الاجسام بعضا وديف يستحيل بعضها الى بعض وديف يتغير بعضها الى بعض ولا سيما اذا لم يكن النفس الشريفة الكريمة الحية موجودة فيها اعى فى الاجسام وذلك انه اذا بقى الجرم وحيدا وليست فيه النفس الشريفة لم يقدر على البقاء ولا ان يكون واحدا متصلا لانه يندحل ويتفرق فى الصورة والهيولى وانما يتفرق فيهما لانه منهما مرتب وانما يندحل الجسم ويتفرق ولا يبقى متصلا على حالة واحدة لفارقة النفس لان النفس هى التى تلزم الجسد لئلا يندحل ويتفرق وانما صارت تلزمه لانها هى التى رتبته من الهيولى والصورة فاذا فرقتة لم يلبث ان يتفرق الى [١١١] الاشياء التى رتب منها،

ونقول ان الاجسام اجزاء بانها اجسام فمن اجل ذلك انفسمت وتركبت وتجزأت اجزاء صغارا وهذا نوع من انواع فساد، فان دون هذا على ما وصفنا وكان الجسم جزءا من اجزاء الانسان وكان واقعا تحت الفساد فلا محالة ان الانسان كله باسره ليس بواقع تحت انفساد بل انما يقع تحت انفساد جزئ من اجزائه فقط والجزء الواقع تحت الفساد هو الآلة وانما صارت الآلة تفسد ولا تبقى لان الآلة انما تراك حاجة ما والحاجة انما تكون زما وفي طبيعة الآلة ان تفسد ولا تبقى وذلك لان صاحب

للحاجة الذى يستعمل الآلة لحاجةٍ ما اذا فرغ من حاجته التى من اجلها
استعمل الآلة رفض الآلة وتركها فاذا رفضها ولم يتعهدها فسدت ولم تنبؤ
على حالتها،

فاما النفس فانها ثابتة قائمة على حالة واحدة لا تفسد ولا تبديد وبها
صار الانسان هو ما هو وهو الشيء الخلق الذى لا كذب فيه اذا اُضيف
الى الجسم وحاجة النفس الى الجسم كحاجة الصورة الى الهيولى وكحاجة
الصانع الى الآلات فالانسان انن هو النفس لانه بالنفس يكون هو ما هو
وبها صار ثابتا دائما وبالجسم صار فانيا فاسدا وذلك لان كل جرم مركب
وكل مركب واقع تحت الاحلال والفساد وكل جسم اذا منحل واقع
تحت الفساد،

فان قال قائل فان النفس واقعة تحت الفساد ايضا لانها جسم من
الاجسام غير انها جسم لطيف رقيق فلنا له ينبغي ان نفحص عن
ذلك ونعلم هل النفس جسم ام ليست بجسم، فنقول ان كانت النفس
جسما من الاجسام فلا محالة انها تتفرق وتنحل فالى اى الاشياء تنحل
[١١٢] فانه كان ذلك مما ينبغي ان نعلمه فنقول ان كانت الحيوة حاضرة
لنفس اضطرارا لا تفارقها ولا تباينها وكانت النفس جسما فلا محالة ان
لكل جسم من الاجسام حيوة لا تفارقه بان تكون دائما معه فان كان
هذا هكذا رجعنا فلنا ان كانت النفس جسما وكان الجسم مركبا فانه
لا محالة من ان يكون النفس مركبة اما من جرمين واما من اجرام كثيرة

وَأَن يَكُونَ لِكُلِّ جِسْمٍ مِنْهَا حَيَوَةٌ غَرِيبِيَّةٌ لَا تَفَارِقُهُ وَأَمَّا أَنْ يَكُونَ لِبَعْضِهَا حَيَوَةٌ غَرِيبِيَّةٌ وَلَا حَيَوَةٌ لِبَعْضِهَا وَأَمَّا أَنْ لَا يَكُونَ لَشَيْءٍ مِنْهَا حَيَوَةٌ غَرِيبِيَّةٌ أَلْبَنَّةٌ وَأَنْ كَانَ لْجِسْمٍ مِنْهَا حَيَوَةٌ غَرِيبِيَّةٌ فَذَلِكَ الْجِسْمُ هُوَ النَّفْسُ حَقًّا فَيَسْتَلْ عَنْ ذَلِكَ لِلْجِسْمِ أَيْضًا فَنَقُولُ هَلْ هُوَ مَرْتَّبٌ مِنْ أَجْسَامٍ كَثِيرَةٍ وَنَصِفُهُ بِالصِّفَةِ الَّتِي وَصَفْنَاهُ بِهَا آنفًا وَهَكَذَا إِلَى مَا لَا نَهَايَةَ وَمَا لَا نَهَايَةَ لَهُ فَلَيْسَ بِمَعْلُومٍ مَفْهُومٌ

فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ أَنَّ النَّفْسَ جِسْمٌ مَرْتَّبٌ مِنَ الْأَجْسَامِ الْأُولَى الْمَبْسُوطَةِ أَيْ لَيْسَ مِنْ وَرَائِهَا جِسْمٌ آخَرٌ فَلَا يَلْزُمُنَا أَنْ نَقُولَ أَنَّ الْأَجْسَامَ مَرْتَّبَةً مِنْ أَجْسَامٍ وَتِلْكَ الْأَجْسَامُ مِنْ أَجْسَامٍ آخَرٍ وَهَكَذَا إِلَى مَا لَا نَهَايَةَ لَهُ لَأَنَّا قَدْ جَعَلْنَا الْأَجْسَامَ الْأُولَى لَيْسَ مِنْ وَرَائِهَا أَجْسَامٌ آخَرُ فَلَمَّا أَنْ كَانَتْ النَّفْسُ جِسْمًا مَا وَذَلِكَ لِلْجِسْمِ مَرْتَّبٌ مِنَ الْأَجْسَامِ الْأُولَى وَالْأَجْسَامِ الْأُولَى ذَوَاتٌ حَيَوَةٌ دَائِمَةٌ غَيْرُ مَفَارِقَةٍ فَإِنَّ لَا يَسْتَطِيعُ قَائِلٌ أَنْ يَقُولَ أَنَّهُ النَّارُ وَالْهَوَاءُ وَالْأَرْضُ وَالْمَاءُ لِأَنَّ هَذِهِ لَيْسَتْ ذَوَاتٌ النَّفْسِ فَلَمَّا أَنْ الْقِيَتِ الْأَجْرَامُ الْمَبْسُوطَةِ ذَوَاتُ النَّفْسِ حَيَةً فَالْحَيَوَةُ فِي تِلْكَ الْأَنْفُسِ عَرْضٌ وَلَيْسَتْ بِغَرِيبِيَّةٍ فَذَلِكَ أَنَّهُ لَوْ كَانَتْ غَرِيبِيَّةً فَبِهَا لَمَّا اسْتَحَالَتْ وَلَا تَغَيَّرَتْ كَمَا أَنَّ الْأَجْرَامَ السَّمَائِيَّةَ لَا تَتَغَيَّرُ وَلَا تَسْأَحِيلُ لِأَنَّهَا ذَوَاتُ أَنْفُسٍ حَيَّةٍ لَيْسَتْ بِمُسْتَفِيدَةٍ مِنْ شَيْءٍ بَلْ هِيَ الَّتِي تَفِيدُ سَائِرَ [١١٣] الْأَجْرَامِ الْحَيَوَةِ فَنَقُولُ أَنَّهُ لَيْسَتْ مِنْ وَرَاءِ هَذِهِ الْأَجْرَامِ الْمَبْسُوطَةِ أَجْرَامٌ آخَرٌ أَشَدُّ مِنْهَا انْبِسَاطًا وَهِيَ أُسْطَقْسَاتُ هَذِهِ الْأَجْرَامِ فَهُمْ لَمْ يَذْهَبُوا

انها ذوات النفس ولا انها لها حيوة فان دانئت الاجرام الاولى المبسوطنة لا انفس لها ولا حيوة فكيف يمكن ان يكون الجرم المرتب منها ذا نفس وحيوة وهذا ممنوع محال ان يكون الاجرام التي لا نفس لها ولا حيوة اذا اجتمعت واختلطت حدثت منها حيوة كما يحدث من العقل الاشياء العقلية؛

فان قال قائل ان الاجرام الاولى انمبسوطنة ليست بذوات انفس ولا حيوة وانما تكون ذوات انفس وحيوة اذا امتزج بعضها ببعض ونفذ بعضها في بعض فلنا ان كان المزاج هو علة ان يكون به الاجسام ذوات انفس وحيوة فلا محالة ان للمزاج علة ما انتهى تمزج بعض الاجسام ببعض وينفذ قوة بعضها في بعض فان كان امتزاج الاجرام بعضها في بعض لا يكون الا لعلة ما فتللك العلة هي امكان بقاء النفس؛ ونقول لو كان امتزاج الاجرام بعضها ببعض علة تصير الاجرام ذوات انفس وحيوة لما ألقى جرم ذا نفس الا الاجرام المرتبة فعند وليس ذلك كذلك بل الاجرام المبسوطنة كلها ذوات انفس وحيوة وليس يوجد جرم من الاجرام في العالم مركبا من او مبسوطا الا وهو ذو نفس وحيوة وانما صار ذلك كذلك لان الكلمة الفاعلة النفسانية هي مصورة هيولى الاجرام ولما صورت الهيولى فعملت منها الجسم؛ والدليل على ذلك انه لا يكون كلمة فعالة في هذا العالم الا من تلقاء النفس وذلك ان النفس لما صورت الهيولى واحداثت منها الاجسام المبسوطنة احدثتها كلمة فعالة طبيعية والكلمة الطبيعية الفاعلة اما هي

من قبل النفس وليس جرمٌ من الاجرام مبسوطاً كان او مرتّباً الا وفيه كلمةٌ فعالةٌ فليس انّ جرمٌ من [١١٤] الاجرام مبسوطاً او مرتّباً الا وهو ذو نفس وحيوة،

فان قل قائل ليس الامر كذلك وليست الاجرام المبسوطَةُ ذواتِ انفسٍ ولا حيوةٍ بل الاجرام التي لا ينقسم بعضها الى بعض اذا اتّصلت واتّحدت حدث عن اتّصالها واتّحادها النفس قلنا هذا باطلٌ غير ممكن وذلك لانّ الاجرام التي لا تنقسم كلّها على حالةٍ واحدةٍ وهيئةٍ واحدةٍ اعني انّ ليس منها جرمٌ تحسّ باثرٍ من الآثار ولا يقبله فان دانت هذه الاجرام لا تحسّ بالآثار ولا تغلبها فذيف يمكن ان يتّصل بعضها ببعض او يتّحد والاتّصال والاتّحاد اثرٌ من الآثار الواقعة على الاجسام التي تنجزُ والنفس ايضاً تحسّ الآثار الواقعة على الشئ المتّصل وتحسّ الآثار الواقعة على الشئ المنفصل وتحسّ الآثار الواقعة على الجسم، وقلنا انه لا يحدث من اتّصال الاجرام التي لا تنجزُ حيّةً البتّة فكيف يمكن ان تحدث النفس من اتّصال الاجرام واجتماعها هذا محالٌ مُتنعٍ ونقول ان الجسم المبسوط مرتّب من هيولى وصورة ولا يمكن لقائل ان يقول ان للجرم ذو نفس من قبل الهيولى لان الهيولى لا كَيْفِيَّةَ لها وانما يكون للجرم ذا نفس وحيوة من تلقاء الصورة لانّ للجرم بالنفس يكون ذا طفسٍ وشرح والطفس والشرح من حيّز النفس لانه لا بدّ للنفس من ان يكون بها طقسٌ،

فان كان هذا هكذا سألنا ما هذه الصورة فان قالوا انها جوهرٌ ما قلنا

اندم دللنموننا على احد جزئى المركب ولم تدلّونا على المركب كله
 باسره فيكون احد جزئى الجسم هو النفس فيبطل ادن قولم ان اتصال
 الاجرام انما هو علّة لحيوة الاجرام واجتماع بعضها الى بعض، فان قالوا ان
 الصورة [١١٥] انما هي اثر الهيوى وليس بجوهر فن هذا الاثر حدثت النفس
 والحيوة فى الهيوى قلنا بطل قولكم وذلك ان الهيوى ليس تقدر ان تصوّر
 نفسها ولا ان تحدث النفس من ذاتها فان كانت الهيوى لا تصوّر نفسها
 ولا تحدث النفس من ذاتها فلا محالة ان الذى يبصّر الهيوى اخر غيرها
 وهو الذى جعلها ذات جثّة ونفس وحيوة وجعل سائر الاجرام ايضا وهو
 سىء خارج من كل طبيعة جرميّة هيولانيّة، ونقول انه لا يمكن ان
 يكون جرم من الاجرام ثابتا قائما مبسوطا كان او مركبا اذا كانت
 القوة النفسانيّة غير موجودة فيه وذلك لانّ فى طبيعة الجرم السيلان
 والفتنا فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه ولا حيوة له لبادت الاشياء
 وهلكت وكذلك ايضا لو كان بعض الاجرام هو النفس وكانت النفس
 جرميّة كما طنّ اناس لئالها ما نال سائر الاجرام التى لا نفس لها ولا
 حيوة لانّ الاجرام كلها بانها اجرام انما هي من هيوى واحدة فان كانت
 الاجرام هيولانيّة وكانت النفس جرما من الاجرام فلا محالة ان الاجرام
 والانفس تنتقص وتتحلّ وتصير الى الهيوى لانّ هيوى الاجرام كلها واحدة
 منها ركبت واليها تنحلّ وان كان هذا هكذا وكانت النفس جرما من
 حيز الاجرام كانت منتعصة سيالة لا محالة لانها تسيل سيلان الاجرام

وتنتقص الى الهيوى، فاذا انتقصت الاجرام كلها لا وقف للكون لانه يصير
الاشياء كلها الى الهيوى فاذا ردت الاشياء كلها الى الهيوى ولم يكن للهيوى
مصور يصورها وهو علتها بطل الكون فاذا بطل الكون بطل هذا العالم
ايضا اذا كان جرما محضا وهذا محال لانه لا يبطل العالم بأسره البطلان كله،
فان قال قائل انا لا نجعل العالم بأسره جرما فقط [١١٤] لكننا نجعله ذا
نفس وحبوة بالاسم فقط قلنا اما الاسم فلا عبرة فاما المعنى فانكم قد
نفيتن عن النفس والحيوة وذلك انكم جعلتم النفس من حيّز الاجرام فان
كانت النفس جرما ما وكان كل جرم منتقضا سيّالا واقعا تحت الفساد
فلا محالة ان النفس تنتقص وتتحلّ وتفسد ايضا فيكون العالم كله
واقعا تحت الفساد وهذا محال كما بيّنا ذلك مرارا، فكيف يمكن ان
يكون النفس جرما لطيفا وكلّ جرم سيّال غليظا كان ام لطيفا كالهواء
والريح فانه لا يكون جرم من الاجرام الطف ولا ارقّ منهما وليس في
الاجرام المبسوطة والمركبة جرم هو اكثر سيلانا منهما ولا أسرع انغشاشا
وليس ينبغي للنفس ان تكون على هذه الحال وآلا كانت ارنل وادنى من
الاجرام الغليظة الحاسية وليست كذلك بل النفس اشرف وافضل من
كلّ جرم غليظا كان ام لطيفا كشراف العلة وفضلها على معلولها،
ونقول ان كلّ جرم غليظا كان ام لطيفا فانه ليس بعلة لوحدايته ولا اتصاله بل
النفس في علة اتصال الجرم ووحدايته لان الوحداية مستفادة في الجرم
من النفس وكيف يمكن ان يكون الجرم علة وحدايته ومن شأنه التقطّع

والتفرُّق فلولا أن النفس تلزمه لتفرَّق ولم يثبت على حالةٍ واحدةٍ البتَّةُ، فكيف يمكن أن يكون الهواء والريح نفسانيَّين وهما سيَّالان نَفْشان وينفَرَّان سريعا والذي لا يفوى على لزوم نفسه وضبطها فبالحرى أن لا يعوى على لزوم غيره وكيف يمكن أن يكون الهواء نفسَ هذا العالم وروحه وهو محتاجٌ إلى طَفْسٍ وشرحٍ

ويقول أن هذا العالم لا يجرى بالباحت والاتفاق بل انما يجرى بعلمة نفسانيَّة عقلية بغاية الحزم والتدبير فان كان هذا هكذا قلنا أن النفس العقلية [١١٧] هي العيِّمة على هذا العالم والاشياء الجرمية اَمَّا في منزلة جنزئها وهي التي تلزم هذا العالم بالهيئة التي عليه لما تلزم اجرام الخيول فانها ما دامت النفس فيها فهي باقية نابتة فانما فارقتها لم تثبت ولم تبَق بل تفسد وتهلك فكذاك العالم لئلا ما دامت النفس فيه باق دائم فان فارقتها هلك ولم يبق على حالةٍ واحدةٍ وقد شهد لنا على ذلك الجرميون لان الحق يضطرهم الى الافرار بذلك ومضطربون الانبياء الى ان يعلموا انه ينبغي ان يكون قبل الاجرام تلك المبسوطه والمرتبة سىء اخر وهو النفس غير انهم خالفوا الحق بان جعلوا النفس روحا روحانية وناارا روحانية وانما وصفوا النفس بهذه الصفة لانهم راوا انه ليس يمكن ان يكون القوة الشريفة الكريمة دون النار او الريح وظنوا انه لا بد للنفس من ان يكون لها مكان تثبت فيه فلما ضلوا ذلك جعلوا مكانها الريح والنار لانهما ارق والطف من سائر الاجرام وقد نازل من الواجب

أن يقولوا أن الاجرام هي التي تحصر على طلب المكان فيها وتثبت
في قوى النفس والنفس هي مكان الاجرام وفيها ثباتها ودوامها لا الاجرام
مكان النفس لأن النفس علّة والجرم معلول والعلّة قد تكنفى بنفسها ولا
تحتاج في ثباتها وقوامها الى المعلول والمعلول يحتاج الى العلّة لأنه لا ثبات
له ولا قوام الا بها اى بالعلّة،

ونقول انهم اذا سئلوا عن النفس فقالوا انها جرم ثم وردت عليهم المسائل
التي لا ملجأ لهم منها لم يقدرُوا على أن يثبتوا انها في الاجرام المعروفة
التجّوا الى الشىء المجهول الذى قد اثنوا فيه القول وكرّروه فاضطّروا الى
أن يجعلوها جرماً غير هذه الاجرام المعروفة [١١٨] الا انه بزعمهم جرم قوى
فعال وسموه روحاً فنردّ عليهم ونقول انا قد وجدنا ارواحاً كثيرة لا انفس
لها فان كان هذا هكذا فكيف يمكن أن يكون النفس روحاً من الارواح
لما لا نفس له فان قالوا ان الروح الذى في هيئته ما هي النفس سألناهم
عن هذه الهيئته ما هي فانه لا محالة من أن يكون الهيئته هي الروح
بعينها او أن تكون كقيّته فيها فان كانت هي الروح لذّمهم قولنا الاول
انا قد نجد ارواحاً ليست بذات النفس وان كانت الهيئته كقيّته الروح
كان الروح مركباً غير مبسوط فلا يكون بينها وبين الاجرام فرق البتّة،
ونقول ان الهيئته محموله ولحمول فرج واحد من الاشياء المحمولة وليست
بحاملة فان كانت الهيئته محموله ولحمول لا هيولى له انما يكون في حامل
والحامل جرم فان كان هذا هكذا وكانت الهيئته لا هيولى لها وكانت

الروح جرمية كانت النفس مركبة من جرم من الاجرام لا غليظا ولا لطيفا وتحقيق ذلك ما نحن ذاكرون وذلك ان كل جرم اما ان يكون حارًا او بارداً واما ان يكون جاسيا او ليناً واما ان يكون رطبا او يابسا واما ان يكون اسود او ابيض واما ان يكون في بعض سائر الكيفيات الشبيهة بالكيفيات التي ذكرنا فان كان للجسم حاراً فقط سخن وان كان بارداً برّد وان كان خفيفاً خفف وان كان ثقيلاً ثقل وان كان اسود سود وان كان ابيض بيّض وليس من شأن البارد ان يسخن ولا من شأن الحار ان يبرّد فان كانت الاجرام كلها على هذه الحال ولم يفعل الجرم بما فيه الا فعلا واحداً فقط ثم وجدنا شيئاً اخر يفعل أفاعيل كثيرة علمنا ان جوهر هذا الشئ غير جوهر الاجرام وانه خارج من كل جوهر جرمي لا يبرّد ذلك احد ولا ينكّر،

[١١٩]، باب في النوادر،

ونقول ان من الدليل على النفس انها تكون في هذا العالم ببعض قواها وتكون في العالم العقلي بسائر قواها العدل والصلاح وسائر انفضائل وذلك ان النفس اذا فكرت في العدل والصلاح ثم فحصت عن الشئ هل هو عدل أم صلاح ام ليس ذلك كذلك فلا محالة ان في العقل من العدل والصلاح ما فيه تفكر النفس وعنه تفحص وألا فلم تفكرت النفس في

نرى ليس بوجود وفحصت عنه، فإن كان هذا هكذا قلنا ان العدل
والصلاح وسائر الفضائل موجودة ففكرت النفس فيها او لم تفكر وانما هي
موجودة في العقل بنوع اعلى وارفع من ما في النفس وذلك ان العقل هو
الذى يفيد النفس العدل والصلاح وسائر الفضائل وليست الفضائل في
النفس المفكرة دائما بل ربما كانت فيها موجودة لما فكرت فيها وذلك
ان النفس اذا املت بصرها على العقل فانما تنال منه من انواع الفضائل
بقدر القاء بصرها اليه فاذا ادامت النظر الى العقل استفادت منه الفضائل
الشريفة وان غفلت وانتقلت الى الحس واشتغلت به لم يفيض عليها
العقل شيئا من الفضائل وصارت كبعض الاشياء الحسية الدنية، فاذا فكرت
في بعض الفضائل واشتأقت الى اقتباله نظرت الى العقل فيفيض عليها
العقل عند ذلك الفضيحة، واما العقل فان الفضائل فيه جميعا دائما لا
حينما موجودة وحينما غير موجودة بل فيه ابدًا وان كانت دائمة فيه
فانها مستفادة من اجل ان العقل انما يفيدها من العلة الاولى وانما صارت
الفضائل في العقل دائما لان العقل لا يغنى عن النظر الى العلة الاولى ولا
يشغله عن ذلك شاغل والفضائل فيه دائمة غير انها متقنة دائما
غاية من الاحكام وهى صواب لا خطأ فيها لانها تصير فيه من العلة الاولى
[١٢٠] بغير وسط والعقل يلزمها على حسب ما يرد عليه من العلو،

واما العلة الاولى فان الفضائل فيها بنوع علة لا انها بمنزلة الوعاء للفضائل
لكنها هي الفضائل كلها غير ان الفضائل تنبع منها من غير ان تنقسم

ولا تتحرك ولا تسكن في مكانٍ ما بل هي أنيَّةٌ ينبجسُ منها الاتِّيات
والفضائل بغير نهايةٍ من غير حركةٍ مكانيةٍ ولا سكونٍ مكانيٍّ وإذا
انبجست منها الاتِّيات فإنها موجودةٌ في كلِّ الاتِّيات على نحو قوَّةِ الأنِّيَّةِ
وذلك أن العفل يقبلها أكثر من قبول النفس والنفس تقبلها أكثر من
قبول الاجرام السماوية والاجرام السماوية تقبلها أكثر من قبول الاجرام
الواقعة تحت الكون والفساد وذلك أن المعلول كلما بُعد عن العلَّة
الاولى وكانت المتوسطات أكثر كان من العلَّة الاولى أقلَّ قبولاً، والعلَّة
الاولى واقفةٌ ساكنة في ذاتها وليست في دهرٍ ولا في زمانٍ ولا في مكانٍ بل
الدهرُ والزمان والمكان وسائر الاشياء انما قوامها وثباتها بها، وكما أن
المركز ثابتٌ قائم في ذاته والخطوط الخارجة من المركز الى محيط الدائرة
كلُّها انما يثبت ويقوم فيه وكلُّ نقطةٍ او خطٍّ في دائرة او سطحٍ فانما
قوامه وثباته بالمركز فكذلك الاشياء العقلية والحسية ونحن ايضا قوامنا
ونباتنا بالفاعل الاول وبه نتعلَّق وعليه اشتياقنا واليه نميل واليه نرجع
وان نأيناه عنه وبُعدنا فانما مصيرنا اليه ومرجعنا كمصير خطوط الدائرة
الى المركز وان بُعدت ونأتَّ،

فان قال قائلٌ فما بالنا اذا كنّا في تلك الأنِّيَّة الاولى المبدعة لاشياء كلِّها
وفينا من تلقاء النفس فضائل كثيرةٌ لا نحس بالعلَّة الاولى ولا بالعفل ولا
بالنفس ولا بالفضائل الكريمة الشريفة ولا نستعملها لكنها نجعلها جُلَّ
دهرنا ومن الناس من يجعلها وينكرها دهره كلُّها وإذا سمع احداً يتكلّم

بها ظنّ انها خرافاتٌ لا حقائقٌ لها ولا يستعمل [١٢١] دهره كلّ شيء من الفضائل الشريفة الكريمة قلنا انما جهلنا هذه الاشياء لانا صرنا حسبيين وانا لا نعرف غير الحسيّات ولا نريد الا ايّاه فاذا طلبنا افادة علم فانما نريد ان نستفيد من الحسّ، وذلك انا نقول انا راينا الاشياء هكذا ولا نريد مفارقة الرؤية ومنها نريد استفادة ما نرى وما لا نرى ونظنّ ان الاشياء كلّها يرى وليس منها شيء الا وهو واقعٌ تحت البصر فهذا وشبهه صيرنا الى ان نجهل النفس والعقل والعلّة الاولى وان ألقى امرؤ منا يظنّ انه نال معرفتها فانما يضيفها الى الحسّ والى الاجسام فيجسم النفس والعقل والعلّة الاولى فالجسم انما هو معلولٌ معلولِ المعلولِ والفضائل موجودةٌ في النفس والنفس موجودةٌ في العقل والعقل موجودٌ في الاتّية الاولى بنوع علته وليسست النفس جسما بل علّة الجسم ولا العقل ايضا جسم ولا الاتّية الاولى جسم.

وقد اقرّ بذلك افاضل الاولين واحتجوا فيه بحججٍ مرضية مقنعة والدليل على ذلك ان النفس ليست تحسّ فضائلها وانها ليست باجسام ولا هي واقعةٌ تحت الحسّ وكيف تكون اجساما ونحن لا نقوى على ان نحسّها اذا كنّا مائلين الى الحسّ، والدليل على ذلك انا اذا كنا مائلين الى الحسّ لم نقو على ان نحسّ بالنفس ولا بفضائلها بعينها وذلك اتنا ربّما فدرنا في شيء فحضرنا بعض الاصدقاء فلا نراه لانا قد ملنا الى النفس بأنسنا ونسبنا الحسّ فكذلك اذا نحسّ فانا ملنا الى الحسّ

باسرنا لم نحسّ بالنفس ولا بفصائلها وإنما نحسّ بالشيء إذا ما حسّه
الحاسّ فأدّاه إلى النفس فأدّته النفس إلى العقل وألا لم نحسّ بذلك الشيء
وإن نظر الية الناظر طويلاً [١٢٣] وكذلك قوّة النفس أيضاً لا تحسّ بشيء إلا
أن تؤدّيّه النفس إلى العقل ثم يرّده العقل إلى النفس وهو أشدّ تفاعلاً منه
بدلاً ثم تؤدّيّه النفس إلى الحسّ فيحسّ به الحسّ على نحو قوّته في الحسّ
فالحسّ إذا أحسّ شيئاً فانما يؤدّيّه إلى النفس وتؤدّيّه النفس إلى العقل
فكذلك النفس إذا أحسّت شيئاً أدّته إلى العقل أولاً ثم يرّده العقل إلى
النفس فتؤدّيّه النفس إلى الحسّ غير أن العقل يعرف الشيء - معرفة
أعلى وأوضح من معرفة النفس والنفس يعرف الشيء معرفةً دنيّةً
ليست بصحيحة؛

ونقول أن من أرا أن يحسّ النفس والعقل والآتية الأولى النى هى علّة
العقل والنفس وسائر الاشياء فانه لا يدع الحسّ أن تفعل افاعيلها
بل يرجع الى ذاته ويقوم في باطنها ويثبت هناك زماناً طويلاً ويجعل
سائر شغله هناك وإن تباعد عن البصر وسائر الحسّات لأنها إنما تفعل
افاعيلها خارجاً منها لا داخلها فيها فلبحرص أن يُسكنها فإذا سكنت
الحسّات ورجع الى ذاته ونظر في داخله قوى على أن يحسّ بما لا يقوى
عليه الحسّات ولا على نيّله؛

وذلك بمنزلة من أرا أن يسمع صوتاً لذيذاً مطرباً فينصت لذلك الصوت
ولم يشغل بسمعه نى من الاصوات غيره فانه حينئذ يقوى على استماع

ذلك الصوت وبحسّه حسّاً صحيحاً وكذلك كلُّ مَنْ له حسٌّ من الحسائس
 اذا اراد ان يحسّ ببعض محسوساته حسّاً صواباً رفض سائر محسوساته
 واقبل على ذلك الحسوس وحده فيعرفه حينئذ معرفة صحيحة فكذلك
 ينبغي ان يفعل من اراد ان يحسّ النفس والعقل والآنفة الاولى ان يدفع
 ويرفض السمع الحسّي الظاهر ويستعمل السمع العقليّ الداخل فيه فانه
 حينئذ يستمع النغمات العالية النقيّة الصافية الحسنة البهيّة المطربة
 النني لا يملّها سامعٌ وكلّما يسمعها ازداد شهوةً وطرباً ويعلم ان النغماتِ
 الجرميّة الحسّيّة [١٢٣] انما هي اصنامٌ ورسوم تلك النغمات فاذا احسّ
 تلك الانبيات الشريفة العالبة وسمع هذه النغمات على قوته واستطاعته
 تمّ وكمل سروره،

‘تم الميمر التاسع من كتاب اثولوجيا بتوفيق الله تعالى‘

، الميمر العاشر من كتاب انولوجيا،

‘في العلّة الاولى والاشياء التى ابندعت منها،

الواحد المحص هو علّة الاشياء كلّها وليس كشيء من الاشياء بل هو
بدؤ الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلّها فيه وليس هو فى شيء
من الاشياء وذلك ان الاشياء كلّها انما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها
والية مرجعها،

فان قال قائل كيف يمكن ان يكون الاشياء فى الواحد المبسوط الذى
ليس فيه ثنويّة ولا كثرة جهة من الجهات قلنا لانه واحد محص مبسوط
ليس فيه شيء من الاشياء فلما كان واحدا محصا انبجست منه الاشياء
كلّها وذلك انه لما لم يكن له هويّة انبجست منه الهويّة واقول واختصر
القول انه لما لم يكن شيئا من الاشياء كانت الاشياء كلّها انبجست منه غير انه
وان كانت الاشياء كلّها انما انبجست منه فان الهويّة الاولى اعنى به
هويّة العقل هى التى انبجست منه أولا بغير وسط ثم انبجست منه
جميع هويات الاشياء التى فى العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هويّة
العقل والعالم العقلي،

واقول ان الواحد المحص هو فوق التمام والكمال واما العالم الحسى فنقص
لانه مبتدع والشيء التام هو العقل وانما صار العقل تاما كاملا لانه مبتدع
من الواحد الحق المحص الذى هو فوق التمام ولم يكن يمكن ان يبدع

الشيء الذى فوق التمام الشيء الناقص بلا توسط ولا يمكن [١٣٤]
 ان يبدع الشيء التاماً مثله لانه فى الابداع نقصاً اعنى به ان المبدع
 لا يكون فى درجة المبدع بل يكون دونه،

والدليل على ان الواحد اخص تام فوق التمام انه لا حاجة له الى شئ
 من الاشياء ولا يطلب افادة شئ ولشدة تمامه واقرطه حدث منه شئ
 اخر لان الشيء الذى هو فوق التمام لا يمكن ان يكون محدثاً من غير
 ان يكون الشيء تاماً والا لم يكن فوق التمام وذلك انه ان كان الشيء
 التام يحدث شيئا من الاشياء فبالحرى ان يكون الشيء الذى فوق
 التمام محدثاً للتمام لانه يحدث الشيء التام الذى لا يمكن ان يكون
 شئ من الاشياء احدثه اقوى منه ولا ابهى ولا اعلى،

وذلك ان الواحد الحَق الذى هو فوق التمام لما ابدع الشيء التام
 انفقت ذلك التام الى مبدعه والقى بصره عليه وامتلأ منه نوراً وبهاء فصار
 عقلاً اما الواحد الحَق فانه ابتدع هويّة العقل لشدة سكونه فلما نظرت
 تلك الهويّة الى الواحد الحَق تصوّر العقل وذلك انه لما ابتدعت
 الهويّة الاولى من الواحد الحَق وقفت والفت بصرها على الواحد لتراه
 فصارت حينئذ عقلاً فلما صارت الهويّة الاولى المبتدعة عقلاً صارت تحكى
 افاعيلها الواحد الحَق لانها لما الفت بصرها عليه ورأته على قدر قوتها
 وصارت حينئذ عقلاً افاض عليه الواحد الحَق قوى كثيرة عظيمة فلما
 صار العقل ذا قوة عظيمة ابدع صورة النفس من غير ان يتحرك تشبيهه

بالواحد الحقّ وذلك ان العقل ابدعه الواحد الحقّ وهو ساكنٌ ولذلك
 ابداع العقل النفس وهو ساكن ايضا لا يتحرّك غير ان الواحد الحقّ
 ابداع هويّة العقل وابدع العقل صورة النفس من الهويّة التي ابنتدعت من
 الواحد الحقّ بتوسط هويّة العقل، وأما النفس فلما دانت معلونة من
 معلول لم تَقْوِ على ان تفعل فعلها بغير حركةٍ وحىٍ سادته بل حى فعلته
 بحركته وابدعت صنما ما، وانما يسمى فعلها صنما لانه فعل دائر غير دبت
 ولا باق [١٢٥] لانه كان بحركة والحركة لا ياقى بالشىء الثابت الباقي بل
 انما ياقى بالشىء الدائر والآلان فعلها اكرم منها ان دون المفعول ثابت
 فانما والفاعل دائرا بائدا اعى الحركة وهذا قبيح جدا، واذا ارادت
 النفس ان تعمل شيئا ما نظرت الى الشىء الذى منه دون بدوها واذا
 نظرت امتلأت قوة ونورا وتحركت حركة غير الحركة التى تحركت تلاف
 علتها وذلك انها اذا ارادت ان تتحرك نحو علتها تحركت علوا واذا
 ارادت ان تؤثر صنما تحركت سفلا فتبتدع صنما هو الحس والطبيعة
 التى فى الاجرام المبسوطة والنبات والحيوان وكل جوهر رئيس جوهر النفس
 بمفارق الجوهر الذى قبله بل هو متعلّق به وذلك ان النفس تسلك
 فى جميع الجواهر السفلية الى ان تبلغ النبات بنوع ما،

وذلك ان طبيعة النبات هى اثر من آثارها فن اجل ذلك صارت النفس
 متعلّقة بها غير انها وان كانت النفس تسلك الى ان تبلغ النبات وتصير
 فيه فانما صارت فيه لانها لما ارادت ان تؤثر آثارها سلكت سفلا حتى

أبدعت بسلوكها وشوقها الى الشئ الدنى الخسيس شخصا وذلك ان
 النفس لما دانت في العقل وكانت اليه شاخصة لم تكن مفارقة فلم
 غفلت وكل عنه بصرها خلفته وسلكت سفلا من أول الاشياء المبتدعة
 الحسية الى ان تغلب اخرها وأثرت الآثار الحسنة غير انها وان دانت
 حسنة فانها قبيحة خسيصة اذا هي قيست الى الاشياء العلية اللاتنة
 في العالم العقلي وانما أثرت النفس هذه الآثار عند شوقها الى الشئ
 الاخس الأدنى فلم اشتدت اليه أثرت فيه فصارت عند الحس احسن
 من كل حسن وانما صارت الاشياء الجزئية حسنة عند الحس لان الحس
 من حيورها وأنشيبه بفرح بشيئيه [١٣٩] وبلتد به واما عند الاشياء العلية
 العقلية فانها قبيحة خسيصة جدا.

ونقول ان النفس لما أثرت الطبيعة والحس وسائر الاشياء التي في حيورها
 رتب كل واحد منها في مرتبته وشرحته تشرحا متقنا لا يقدر احد
 على التعدى من مرتبته الى غير ما غير انه وان دانت الاشياء الحسية
 الطبيعية ذات شرح وترتيب فن شرحها غير شرح الاشياء العلية العقلية
 وترتيبها غير ذلك الترتيب فذلك ان شرح الاشياء الطبيعية خسيس
 دون واقع تحت الخط وشرح الاشياء العلية تشریف كريم لا يمكن أن
 يقع تحت الخط لانه صواب ابدًا وانما صار شرح الاشياء العلية صواب
 لانه يشرح من العلة الاولى وصار شرح الاشياء السفلية واقعا تحت الخط
 لانه شرع ابدع من الشئ المعلوم اى من النفس.

والنفس التى فى النبات كانت كأنها جزؤ^٩ من اجزاء النبات غير انها تكون جزءاً اثنى من سائر اجزاء النفس واجهل اجزائها لانها سلكت سفلا الى ان صارت فى هذه الابدان الدنيّة الخسيسة واذا كانت النفس فى الشىء البهيمى فانها تكون ايضا جزءا من اجزائها الا انها تكون جزءا اشرف من اجزاء النفس النباتية والرم وهو الحشّ واذا صارت النفس الى الانسان كانت افضل اجزاء النفس واكرمها لانها تكون حينئذ متحرّكة حاسة ذات عقل وميّيز وذلك لان حركتها تكون حينئذ من حيز العقل اعنى ان حركة النفس وحسها يكون بن تعقل وتعرف واذا كانت النفس فى النبات كانت قوتها التى تكون فى النبات ثابتة فى اصل النبات والدليل على ذلك انك اذا قطعت غصنا من اغصان النبات اثنى فى راس الشجرة او وسطها لم تجفّ الشجرة وان قطعت اصلها جفت،

[١٢٧] فان قال قائل ان كانت قوّة النفس تفارق الشجرة بعد قطع اصلها فآين تذهب تلك القوّة او تلك النفس قلنا تصير الى المكان الذى لم تفارقه وهو العالم العقلى وكذلك اذا فسد جزؤ من البهيمية تسلك النفس التى كانت فيها الى ان تاتى العالم العقلى وانما تاتى ذلك العالم لان ذلك العلم هو مكان النفس وهى العقل والعقل لا تفارقه والعقل ليس فى مكان فالنفس اذا ليست فى مكان فان لم تكن فى مكان فهى لا محالة فوق وسفل وفي الكّل من غير ان تنقسم وتتجزّأ بانجزء الكّل فالنفس اذا فى كلّ مكان وليست فى مكان،

ونقول أن النفس إذا سلكت من السفلى علواً ولم تبلغ إلى العالم الأعلى بلوغاً تاماً ووقفت بين العالمين كانت من الأشياء العقلية والحسية وصارت متوسطّة بين العالمين أي بين العقل وبين الحس والطبيعة غير أنها إذا أرادت أن تسلك علواً سلكت بأهون السعى ولم يشتدّ ذلك عليها بخلاف ما إذا كانت في العالم السفلي ثم أرادت الصعود إلى العالم العقلي فإن ذلك ما يشتدّ عليها،

واعلم أن العقل والنفس وسائر الأشياء العقلية في المبدع الأول لا تفسد ولا تنبید من أجل أنها ابتدعت من العلّة الأولى بغير وسط والطبيعة والحس وسائر الأشياء الطبيعية دائرة واقعة تحت الفساد لأنها آثار من علل معلونة أي من العقل بنوسط النفس غير أن الأشياء الطبيعية ما بقاؤه أكثر من بقاء غيره وهو نثر ديمومة وذلك على قدر بُعد الشيء من علته وقوته وعلى قدر كثرة العلل فيه وقلتها وذلك أن الشيء إذا كانت علته قليلة كانت بقاؤه أكثر وإن كانت علله كثيرة كان الشيء أقلّ بقاءً، وينبغي أن نعلم أن الأشياء الطبيعية متعلّقة بعضها ببعض فإذا فسد بعضها صار إلى صاحبه علواً إلى أن يأتي [١٢٨] الأجرام السماوية ثم النفس ثم العقل، فالأشياء كلّها ثابتة في العقل والعقل ثابت بالعلّة الأولى والعلّة الأولى بدو لجميع الأشياء ومنتهاهَا ومنها تبتدع واليها مرجعها كما قلنا ذلك مراراً،

‘باب من النوادر‘

ونفعل ان في العقل الاول جميع الاشياء. وذلك لان الفاعل الاول اول فعل
فَعَلَهُ وهو العقل فَعَلَهُ ذَا صُورٍ ثَبِيرَةٍ وجعل في كُلِّ صورةٍ منبج جميع الاشياء-
التي تَلَامِيَم تلك الصورة وانما فعل الصورة وحالاتها معا لا شيب بعد سي
بل كُلِّها معا وفي دفعته واحدة وذلك انه ابداع الانسان العقلي وفيه جميع
صفته الملائمة له معا ومن يبداع بعض صفته أولا وبعض صفته اخرًا
كما يكون في الانسان المحسّس لله ابداعها كُلِّها معا في دفعته واحد،
فان كان هذا هكذا قلنا ان الاشياء التي في الانسان نبي عنها قد
كان أولا ثم يَزِدُّ فيه صفة لم تكن هناك الثبنة والانسان في النعمم الاعلى
تأم كامل وكل ما بوصف به لم يزل فيه،

فان قال قائل ليس صفات الانسان الاعلى كُلِّها فيه بل حوقة قبل مُصَفَّت
اخرى يكون بها تأما قلنا فهو اذن واقع تحت الوجود والفساد وذلك ان
الاشياء التي تقبل الزيادة والنقصان هي في علم الوجود والفساد وانه
صارت تقبل الزيادة والنقصان لان فاعلها ناقص وهو الطبيعة وذلك
ان الطبيعة لا تبدع صفات الاشياء كُلِّها معا فلذلك تقبل الاشياء
الطبيعية الزيادة والنقصان، واما الاشياء التي في النعمم الاعلى فهي لا
تقبل الزيادة والنقصان لان مبدعها تأم كامل وانه ابداع ذاتها وصفته
معا في دفعته واحدة فصارت لذلك تأمة داملة فان كانت لذلك تأمة

كاملة فهي اذن على حالة واحدة دائمة وحى الاشياء كلها بالمعنى الذى
ذكرنا آنفا وذلك انه لا يُدْر صفة من الصفات صورة من تلك الصور الا
وانت تجدها [١٣٩] فيه،

ونقول ان كل شئ واقع تحت اللون والفساد اما ان يكون من فاعل غير مَرَوء
واما ان يكون من فاعل لا بفعل الشئ وصفاته في دفعة واحدة للنة
يفعل الشئ بعد الشئ فبذلك صار الشئ الطبيعى واقعا تحت
اللون والفساد وصار مبدأ كونه قبل تمامه فاذا صار الشئ كذلك
كان للسائل ان يسأل ما هو ولم هو لان تمامه لا تجده في مبدئه،
فام الاشياء الدائمة فانها لم تبدع بربوبية ولا فدية وذلك ان الدائم
هو الذى ابدعها والدائم لا يروى لانه تام والتام يفعل فعلة تاما في غاية
النمام لا يحتاج ان يزان فيه ولا ان ينقص،

فان قال قائل انه قد يمكن ان يفعل الفاعل الاول شيئا أولا ثم يزيد فيه
شياء اخر ليكون احسن وافضل قلنا انه ان ابدع الشئ أولا على حال
من الحالات ثم زاد فيه شيئا اخر وان كان حسنا فقد كان الفعل الاول ليس
بحسن وهذا لا يليق بالفاعل الاول ان يفعل فعلا ليس بحسن لانه هو
الحسن الاول الغاية في الحسن، فان كان فعل الفاعل الاول حسنا فانه لم
يزل حسنا لانه ليس بينه وبين الفاعل الاول وسط فان الاشياء كلها فيه،
وان كان هذا هكذا قلنا ان العالم الاعلى حسن لان فيه سائر الاشياء
ولذلك صارت الصورة الاولى حسنة لان فيها جميع الاشياء، وذلك انك

ان قلت جوهر او علم او ما يشبه هذه الاشياء وجدت ذلك في الصورة الاولى فمن ذلك قلنا انها تامة لان الاشياء كلها توجد فيها فانها تمسك الهيوولي وتفوى عليها وانما صارت تفوى على الهيوولي لانها لا تدع شيئا منها ليس له جبلة وانما كانت تضعف علما او شيئا آخر لو انما تركت شيب من الصور ولم تجعله فيها مثل العين [١٣٠] او شيئا من سائر الاعضاء فلما صارت الصورة الاولى لم يفتتها سى من الهيوولي الا وقد صورت فيه الصورة كان للسائل ان يسأل لم كانت العين قلنا لان في الصورة الاشياء كلها فاذا قال لم كانت اليد قلنا لان في الصورة الاشياء كلها فان قلت ان هذه المشاعر انما كانت في الحى للحفظ بها من الآفات قلنا انك انما عنيبت بذلك ان في الصورة الاولى حفظ الجوهر وهذا مما ينفع في كون الشىء

فان كان هذا هكذا قلنا فقد كان الجوهر ان موجودا في الصورة الاولى وذلك انها هى الجوهر وان كان هذا هكذا كان في الصورة التى في العالم الاعلى كل الاشياء التى في العلم الاسفل لان الشىء اذا كان مع علته وفي عاتته وكانت علته ايضا كلمة تامة كاملة حسنة وكان ما صار جوهرًا وصار هو ما هو فصار واحدا للعلّة التى تليبه بغير وسط

ان كان هذا على ما وصفنا رجعنا فقلنا ان كانت الاشياء كلها في الصورة العقلية وكان الحسن واحدا في الاشياء لم ينزل الحسن في جميع صورة النفس لان النفس اذا كانت هناك فهى عقلية محضة والعقل تام كامل

في جميع الاشياء أولاً وكان علّة لما تحته والمحال التي رأينا بها النفس العقلية آخرًا لكانت على تلك الحال أولاً وهي في العالم الاعلى وذلك ان العلّة هناك واحدة متممة لما تحتها لان فيها جميع الاشياء، فذلك نقول ان الانسان هناك لم يكن الا عقلياً فقط فلما تأق الى عالم الكون يزيد فيه الحسّ فصار حساساً بل كان هناك حساساً عقلياً ايضاً،

فان قال قائل ان النفس كانت في العالم الاعلى حساسة بالقوة فلما صارت في عالم الكون صارت حساسة بالفعل وذلك ان الحسّ انما هو قبل [١٣١] للحسوسات قلنا هذا محالٌ وذلك انه ليس في العالم الاعلى شيء حساس بالقوة قد اتفق على ذلك روساء الفلاسفة وقبيحٌ ان يكون في العالم الاعلى شيء حساس بالقوة دائماً ثم يكون في هذا العالم حساساً بالفعل وأن يكون قوة النفس فعلاً حتى صارت دنيّةً لنزولها الى العالم الاسفل الدنيّ،

‘ في الانسان العقلي والانسان الحسّي ‘

يطلق هذه المسئلة ايضاً بنوع اخر فنقول انا نريد ان نصف الانسان العقلي الذي في العالم الاعلى غير انا نريد قيل ان نعقل ذلك ان نخبر الانسان في العالم الحسّي فلنا لا نعرفه معرفة صحيحة فاذا لم نعرف هذا الانسان فكيف نستجيز ان نقول انا نعرف الانسان الذي في العالم الاعلى ولعلّ أناساً يظنون ان هذا الانسان هو ذلك الانسان وأنهما شيء واحد ونجعل مبدأً تحصيلنا من ههنا فنقول أتري هذا الانسان الحسّي هو

صفة نفس ما غير النفس التى يدون بها الانسان انسانا حياً مقكراً ما
هذه النفس هى الانسان اى النفس التى تفعل أفعالها بجسم ما هى
الانسان، فان كان الانسان الحى الناطق او المركب من نفس وجسم
او لم يكن هذه الصفة ولا كل نفس اذا رُكبت مع جسم ما يكون الانسان
منهما فان كانت صفة الانسان فى المركب من نفس ناطقة وجسم ما
يكون يمكن نسج هذه الصفة لم ينزل والانسان انما كان اجزاء عند
اجتماع النفس والجسم بل ماهيته دالة على الانسان اللاتن فى المستقبل
لا على الانسان الذى يسمى الانسان العقلى والصورى فلا يكون هذه
الصفة صفة بحق لكنها تكون شبهها لانها لا تدل على ماهية ابتداء
الشيء الذى هو صورته الخفية لانها بها هو ما هو وليست ابض بصفة
صورة الانسان الهولاني بل هى صفة الانسان المركب من نفس وجسم
[١٣٣] فان كان هذا هكذا قلنا انا لم نعرف بعد الانسان الذى هو
انساناً بحق لانا لم نصف الانسان بعد كونه صفة وتلك الصفة التى
وصفنا بها الانسان انما يقع على الانسان المركب من نفس وجسم
لا على الانسان المبسوط الصورى الحى، وينبغى اذا اراد احد ان يصف
شيئاً هولانياً ان يصفه مع هيلولة ايضاً ولا يصفه باللمة التى فعلت
ذلك الشيء وحدها فاذا اراد ان يصف شيئاً ليس بهيولاني فليصفه
بالصورة وحدها، فان كان هذا هكذا قلنا انه اذا اراد احد ان يصف
الانسان الحى فانما يصف صورة الانسان وحدها فذلك من اراد ان

يحدّ الاشياء بالفعل فليصف صورة الشيء التى بها هو ما هو والشيء الذى به الانسان غير مباين منه وهو الذى ينبغي ان يوصف، فان كان هذا هكذا قلنا ان ترى صفة الصورة هو الانسان الحى الناطق والحى انما جعل فى الصورة بدّل الحيوية الناطقة فان كان كذلك كان الانسان حيوةً ناطقةً فان كان الانسان حيوةً ناطقةً قلنا لا يمكن ان يكون حيوةً بغير نفس والنفس هى التى تعطى للحياة الناطقة الانسان، فان كان هذا هكذا فانه لا يخلو ان يكون الانسان فعلاً للنفس فلا يكون جوهرًا او ان يكون النفس الانسان بعينه فان كانت النفس العاقلة هى الانسان وجب من هذا ان يكون النفس دخلت فى جسم اخر غير جسم الانسان او ان يكون ذلك الجسم انسانا وهذا محالٌ غير ممكن وذلك ان النفس لا يلزمها هذا الاسم الا اذا كانت مع هذا الجسم الانساني الذى فيه الآن،

فان كانت النفس ليست بانسان فينبغى ان ان يكون الانسان كلمة غير كلمة النفس فان كان ذلك كذلك فما الذى يمنعنا ان نقول الانسان هو المركب من نفس وجسم جميعا فان تكون [١٣٣] النفس ذات كلمة ما من انواع الكلم وانما اعنى بالكلمة الفعل وذلك ان النفس فعلا من انواع الفعل ولا يمكن ان يكون الفعل من غير فاعل وكذلك يكون الكلمة التى فى الحبوب فان الحبوب ليست بلا نفس وانفس الحب ليست بانفس مرسلةً وذلك ان كلّ حب من الحبوب نفسا غير نفس صاحبه، وتحفيو

ذلك اختلاف افعيلها وانما قلنا ان للحبوب انفسا لان الكلمات الفواعل
التي فيهن ليست بانفس وليس بحجب ان يكون لهذه كلها كلمات
اعني ان تكون فعلةً وذلك ان الكلمات الفواعل انما هي افعيل النفس
النامية واما النفس الحيوانية فهي التي ابين واظهر من النامية لانها اشد
اظهاراً للحياة من النفس النامية، فان كانت النفس على هذه الصفة اى
ان فيها كلمات فواعل فلا محالة ان في النفس الانسانية كلمات فواعل
تفعل للحياة والنطق، فاذا صارت النفس الهيولانية اى الساكنة في الجسم
هذه الصفة قبل ان تسكن فيه فهي انسان لا محالة فاذا صارت في البدن
على صنم انسان اخر فنفسه على نحو ما يمكن ان يقبل ذلك الجسم من صنم
الانسان الحق، وكما ان المصور يصور صورة الانسان الجسماني في مادتها
او في بعض ما يمكنه ان تصور فيه فيحرص على ان ينفش تلك الصورة
او شبهها بصورة هذا الانسان على نحو ما يمكن ان يعبر العنصر الذي
يصورها فيه فيكون تلك الصورة انما هي صنم لهذا الانسان الا انها
دونه واخس منه بكثير وذلك انه ليس فيه كلمات الانسان الفواعل ولا
حيوته ولا حركته ولا حالاته ولا قواه فذلك هذا الانسان المحسى هو
صنم لذلك الانسان الاول الحق الا ان المصور هو النفس وقد خرجت
لان تشبه هذا الانسان بالانسان الحق وذلك انها جعلت فيه صفات
الانسان الاول [١٣٤] الا انها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نزره وذلك ان
قوى هذا الانسان وحيوته وحالاته ضعيفة وهي في الانسان الاول قوية

جدّاً، وللإنسان الأوّل حواسٌ قويّةٌ ظاهرة أقوى وإبين وأظهر من حواس هذا الإنسان لأن هذه انما هي اصنامٌ لتلك كما قلنا مراراً،

فمن اراد ان يرى الإنسان الحقّ الأوّل فينبغى ان يكون خبيراً فاضلاً وان يكون له حواسٌ قويّة لا تندحبس عند اشراق الانوار الساطعة عليها وذلك ان الإنسان الأوّل نور ساطع فيه جميعُ الحالات الانسانية ألا انها فيه بنوعٍ افضل واشرف واقرى، وهذا الإنسان هو الإنسان الذى حدّه افلاطون الشريّف الالهى لانه زاد فى حدّه وقال ان الإنسان الذى يستعمل البدن ويعمل اعماله بأداة بدنيّة فما هو الا نفس تستعمل البدن أولاً فاما النفس الشريفة الالهية فانها تستعمل البدن استعمالاً ثانياً اى بتوسط النفس الحيوانية وذلك انه اذا صارت النفس الحيوانية المكوّنة حاسّةً اتبعتها النفس الناطقة الحيّة واعطتها حيوةً اشرف واكرم ولست اقول انها احدثت من العلو لكن اقول انها زادت بها حيوةً اشرف واعلى من حيوتها لان النفس الحيّة الناطقة لا تبرح من العالم العقلى لكنها تتصل بهذه الحيوة وتكون هذه معلّقة بتلك فيكون كلمة تلك متّصلة بكلمة هذه النفس ولذلك صارت كلمة هذا الإنسان وان كانت ضعيفةً خفيفةً اخرى وأظهر لاشراق كلمة النفس العالية عليها واتصالها بها،

فان قال قائلٌ ان كانت النفس وهى فى العالم الاعلى حاسّةً فكيف يمكن ان تكون فى الجواهر الكريمة العالية الحسيّة وهى موجودة فى الجوهر الأوّل قلنا ان الحسّ الذى فى [١٣٥] العالم الاعلى اى فى الجوهر الاكرم العقلى لا

يشبه هذا الحسّ الذى فى هذا العالم الدنى وذلك أنه لا يحسّ هناك هذا الحسّ الدنى لانه يحسّ هناك على نحو مذهب المحسوسات التى هناك فلذلك صار حسّ هذا الانسان السفلى متعلّفا بحسّ الانسان الاعلى ومتّصلا به فانه انما ينال هذا الانسان الحسّ من هناك لاتّصاله به كاتّصال هذه النار بتلك النار العالية والحسّ الكائن فى النفس التى هناك متّصل بالحسّ الكائن فى النفس التى ههنا ولو كانت فى العالم الاعلى اجساماً كريّةً مثل هذه الاجسام لكانت النفس تحسّ بها وينالها ولكان الانسان الذى هناك يحسّ بها وينالها ايضا فلذلك صار الانسان الثانى الذى هو صنمٌ للانسان الاول فى عالم الاجسام يحسّ بالاجسام ويعرفها لان فى الانسان الاخر الذى هو صنمٌ للانسان الاول كلمة الانسان الاول بالتنشبيه به وفى الانسان الاول كلمات الانسان العقلى والانسان العقلى يفيض بنوره على الانسان الثانى وهو الانسان الذى فى العالم الاعلى النفسانى والانسان الثانى يشرق نوره على الانسان الثالث وهو الذى فى العالم الجسمانى الاسفل فان كان هذا هكذا على ما وصفنا قلنا ان فى الانسان الجسمانى الانسان النفسانى والانسان العقلى ولسنت اعى انه هو هما لكنى اعى به انه متّصل بهما لانه صنمٌ لهما وذلك انه يفعل بعض افعيل الانسان العقلى وبعض افعيل الانسان النفسى وذلك لان فى الانسان الجسمانى كلا الكلمتين اعنى النفسانى والعقلى الاّ انهما فيه قليلةٌ ضعيفةٌ نيرةٌ لانه صنمٌ لاصنمٍ

فقد بان أن الإنسان الأول حاسٌّ إلا أنه بنوعٍ أعلى وأفضل من الحسِّ الكائن في الإنسان السفليَّ وأن الإنسان السفليَّ إنما ينال الحسَّ في الإنسان الدائن [١٣٤] في العالم الأعلى العقليَّ كما بيَّنا وأوضحنا، فنقول أنا قد وصفنا كيف يكون الحسُّ في الإنسان وكيف لا يستفيد الأشياء العالية من الأشياء السفليَّة بل الأشياء السفليَّة هي المستفيدة من الأشياء العالية لأنها متعلِّقةٌ بها فلذلك صارت هذه الأشياء تتشبه تلك الأشياء في جميع حالاتها وأن قوى هذا الإنسان إنما هي مستفادةٌ من الإنسان العالِي وأنها متَّصلةٌ بتلك القوى غير أن بقوى هذا الإنسان محسوساتٍ غير محسوساتٍ قوى الإنسان في العالم الأعلى وليست تلك المحسوسات أجساماً ولا لذلك الإنسان أن يحسَّ هذا الإنسان ويبصره لأن تلك المحسوسات وذلك البصر خلافُ هذه لأنه يبصر الأشياء بنوعٍ أفضل وأرفع من هذا النوع وهذا البصر فلذلك صار ذلك البصر أقوى وأكثرَ نبلاً للأشياء من هذا البصر لأن ذلك البصر يبصر الكليات وهذا يبصر للجزئيات لضعفه وإنما صار ذلك البصر أقوى وأكثرَ معرفةً من هذا البصر لأنه يقع على أشياءٍ أكرم وأشرف وأبين وأوضح وصار هذا البصر ضعيفاً لأنه ينال أشياءً خسيصةً ذنيَّةً وهي أصنامٌ لتلك الأشياء العالية ونصف تلك الحسائس فنقول أنها عمولٌ ضعيفةٌ ونصف تلك العقول فنقول أنها حسائسٌ قويَّةٌ على ما وصفنا في أن كيف يكون الحسُّ في الإنسان العالِي،

فإن قال قائلٌ أنا قد أخبرناكم أن الحسَّ الذي في الإنسان السفليَّ هو

في الانسان العالى وانه ربما بقى عليه اثر من هناك فما قولكم في سائر
الحیوان ان المبدع الاول لما اراد ابداعها رؤاَ أولاً في صورة الفرس
وفي صورة سائر الحیوان ثم ابداعها في هذا العالم الحسسى لا في العالم الاعلى
فنقول انا قد بينا فيما سلف ان البارى الاول ابداع جميع الاشياء بغير
رؤية ولا فكرة ورتبنا البرهان على ذلك بحججٍ معنعة فان كان هذا على
ما قلنا فنقول ان البارى الاول ابداع العالم الاعلى وفيه جميع [١٣٧] انصور
تامةً كاملةً من غير رؤية لانه ابداعها بآته فقط لا بصفة اخرى غير الآتية
ثم ابداع هذا العالم الحسسى وصييه صنما لذلك العالم فان كان هذا
هكذا قلنا انه لما ابداع الفرس وغيرها من الحیوان لم يبدع ليكون في
العالم الاسفل لكن ليكون في العالم الاعلى وذلك ان كل مبتدع ابتدع
من البارى الاول بلا توسط فهو في العالم الاعلى تاماً كامل غير واقع تحت
الفساد، فان كان ذلك كذلك فانه لما ابداع الفرس وغيرها من الحیوان
لم يبدعه ليكون ههنا لكنه ابدعه ليكون في العالم الاعلى التام الكامل
وانه ابداع جميع صور الحیوان وصيورها هناك بنوع اعلى واشرف واكرم
وافضل ثم اتبع ذلك الخلق هذا الخلق اضطراراً لانه لم يكن ان يبتدع
الخلق في ذلك العالم وذلك انه ليس شيء من الاشياء يقوى على ان
يسلك الى جميع القوة الاولى التي هي قوة القوى ومبدعة القوى وان يسلك
الى الموضع الذى يريد ان يسلك اليه وان يتناهى عنده من غير ان

يكونَ هو ذاتَ نهايةٍ وانما يتناهى الخلقُ ولا القوَّة المبدعة للخلق
كما بيَّنا مرارا في مواضع شتى؛

فان قال قائلٌ لِمَ كانت هناك هذه الحيوانات الغيُور الناطقة فان كانت
لانها كريهة شريفة فقد يمكن لفائل ان يقول انها هناك اكرم جوهر
وشرفا وانما كرمت هذه الحيوانات لانها اخرُ الشئ البهيمى الذى فما
الذى تنال في ذلك من الحس بكونها فيه بل لحرى ان تكون دنيئة اذا
كانت فيه؛ فنقول ان العلة في ذلك ما نحن قائلون ان شاء الله تعالى ان
البارى الاول واحد فقط في جميع الجهات وان ذاته ذات مبدعة كما
قلنا مرارا وابدع العالم واحدا ولم يكن [١٣٨] من الواجب لوحداية
المبدع ان تكون مثل وحدانية المبدع والا لكان المبدع والمبدع
والعلة والمعلول شيئا واحدا واذا كانا واحدا كان المبدع مبتدعا والمبتدع
مبدعا وهو محال فلما كان هذا محالا لم يكن بد من ان يكون في
وحدانية المبدع كثرة ان صار بعد الواحد الذى هو واحد من جميع
الجهات وذلك انه لما كان الواحد المبتدع بعد الواحد الذى هو
واحد من جميع الجهات لم يمكن ان يكون فوق الواحد المبدع في
الوحدانية ولا ان يكون انسند وحدانية منه بل كان من الواجب ان
يكون في الوحدانية انقصاص من الواحد المبدع واذا كان البارى الذى هو
افضل الافضلين واحدا كان من الواجب ان يكون المفضول عليه اكثر
من واحد لئلا يكون مثل الغاضل سواء؛ فان كان ليس من الواجب ان

يكون المفصول عليه واحداً فلا محالة أنه كثيرٌ لأن الكثير خلاف الواحد
 وذلك أن الواحد هو التام والكثير هو الناقص وأن كان المفصول عليه
 في حيز الكثرة فلا أقل من أن يكون اثنين وكل واحد من اثنين الاثنين
 يتكثر على ما وصفنا وقد يوجد للاثنين الأولين حركة وسكون وفيهما
 عقلٌ وحيوة غير أن ذلك العقل ليس هو كعقل منفرد لكنه عقلٌ فيه
 جميع العقول وكلها منه وكل من العقول فهو كثيرٌ على قدر كثرة العقول
 وأكثر منها، والنفس التي هناك ليست كأنها نفس واحدة منفردة نلتها
 كانت النفوس كلها فيها وفيها قوة أن يعقل النفوس كلها لأنها حيوة
 تامة فإن كان هذا هكذا وكانت النفس الحية الناطقة واحدة من الانفس
 فلا محالة أنها هناك أيضاً فإن كانت هناك فالإنسان هناك أيضاً إلا أنه
 هناك صورة بغير هيولى فقد بان أنه لم يكن [١٣٩] العالم الأعلى ذا صور
 كثيرة وإن كانت صور الحيوان كلها فيه،

فإن قال قائلٌ قد يجوز لجاعل أن يجعل الحيوانات الكريمة في العالم الكريم
 الأعلى فاما الحيوانات الدنية فانه لن يجوز أن يعول أنها هناك ونسك أنه
 أن كان الحي الناطق العقلي هو الحي الكريم الشريف فالحي الذي لا
 نطق له ولا عقل هو الحي الدنى فإن كان الكريم في الموضع الاكرم
 فالدنى لا يكون فيه بل يكون في الموضع الأدنى وكيف يمكن أن يكون
 في العقل سىء لا عقل له ولا نطق وإنما نعنى بالعقل العالم الأعلى كله
 أن كله عقلٌ وفيه جميع العقول ومنه العقول بأسرها، فنقول أنا نريد قبل

ان نردّ على قائل هذا القول ان نجعل لنا مثالا ان نقيس به الاشياء التى نقول انها فى العالم الاعلى فهو الانسان فنقول ان الانسان الذى ههنا فى العالم الاسفل ليس مثل الانسان الذى فى العالم الاعلى كما بينا فان كان هذا الانسان ليس مثل ذاك الانسان لم يكن ايضا سائر الحيوانات التى هناك مثل الحيوانات التى ههنا بل ذاك افضل واكرم من هذا بكثير، واقول ان نطق الانسان الذى هناك ليس هو مثل نطق الانسان الذى ههنا وذلك ان الناطق الذى ههنا يروى ويفكر والناطق الذى هناك لا يروى ولا يفكر وهو قبل الناطق المروى المفكر، فان قال قائل فما بال الناطق العالى اذا صار فى هذا العالم رآ وفكر وسائر الحيوانات لا يروى ولا يفكر اذا صار ههنا وهى كلها هناك عقول قلنا ان العقل مختلف وذلك ان العقل الذى فى الانسان غير العقل الذى فى سائر الحيوانات فان كان العقل فى الحيوانات العالوية مختلفا فلا محالة ان الرواية والفكرة فيها مختلفة وقد نجد فى سائر الحيوانات اعمالا كثيرة ذهنية، فان قال قائل ان كانت اعمال الحيوانات ذهنية فلم لم يكن اعمالها بالسواء كلها وان كان النطق علّة للرواية ههنا فلم لم يكن الناس كلهم سواء بالرواية لكن روبة كل واحد منهم غير روية صاحبها قلنا انه [١٤٠] ينبغي ان نعلم ان اختلاف الحيوة والعقول انما هى لاختلاف حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة وعقول مختلفة الا ان بعضها انور وابين واظهر واشرف من بعض،

أقول ان الحيوة والعقل فى بعضها ابين واظهر وفى بعضها اخفى بل نقول
هى فى بعضها اصبوا واشد نورا من بعض وذلك ان من العقول ما هو
قريب من العقول الاولى فلذلك صارت اشد نورا من بعضها ومنها ما هو
ثان لها ومنها ما هو ثالث، فلذلك صار بعض العقول التى ههنا هى
الهيئة وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة لبعدها من تلك العقول الشريفة
واما هناك فالحي الذى نسميه ههنا غير ناطقة هو ناطق والحي الذى
لا عقل له ههنا هو هناك ذو عقل وذلك ان العقل الاول الذى للفرس هو
عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس هو فرس به ولا يمكن ان
يكون الذى يعقل الفرس ايضا هو عقل الانسان، فان ذلك محال فى
العقول الاولى والا لكان العقل الاول يفعل شيئا ليس هو بعقل فلا دى
ذلك محالا كان العقل الاول اذا عقل شيئا ما كان هو وما عقله سواء
فيكون العقل والشئ واحدا، فكيف صار احدهما عقلا وصار الاخر اعنى
الشئ المعقول شيئا لا عقل له،

فانه ان كان ذلك كذلك كان العقل يعقل معقوله والمعقول غير عاقل
فهذا محال فان كان هذا محالا فالعقل الاول لا يفعل شيئا لا عقل له بل
يعقل عقلا نوعيا ويعقل حيوة نوعية وكما ان الحيوة الشخصية ليست
بعدمية للحيوة المرسله فكذلك العقل الشخصى ليس بعدم للعقل
المرسل،

فان كان هذا هكذا قلنا ان العقل الكائن فى بعض الحيوان

ليس هو بعدام للعقل الأوّل [١٤١] وكلّ جزء من أجزاء العقل هو كلّ ينجزاً به العقل فالعقل للشيء الذى هو عقل له هو بالقوة الاشياء كلّها فاذا صار بالفعل صار خاصاً، وانما يصير بالفعل أخيراً وإذا كان أخيراً بالفعل صار فرساً او شيئاً آخر من الحيوان وكلّما سلكت الحيوة الى الاسفل صارت حياً دنياً خسيساً وذلك ان القوى للحيوانيّة كلّما سلكت الى اسفل ضعفت وخفيت بعض افعالها وكلّما خفيت بعض افعالها العالوية حدثت من تلك القوى فى خسيس دنى فيكون ذلك للى ناقصاً ضعيفاً فاذا صار ضعيفاً احتال له العقل الكائن فيه فيحدث الاعضاء القويّة بدلا مما نقص عن قوّته فلذلك صار لبعض الحيوان اظفاراً ولبعضه مخالب ولبعضه قرون ولبعضه انياب على نحو نقصان قوّة الحيوة فيه، فان كان هذا هكذا قلنا انه لما سلك العقل الى هذا العالم الاسفل وانقص نقصانا كثيراً احتال لذلك النقصان قائمة ببعض الالة التى صيرها فيه فيصير بها تاماً كاملاً وذلك انه ينبغي ان يكون كلّ حي من الحيوان تاماً كاملاً وذلك بانه حيّ وانه عاقل،

فان قال قائلاً انه قد يوجد حيوان ضعاف ليس لها سىء تدفع به عن نفسها قلنا انه فلما يكون من ذلك للحيوان وايضا يمكن ان نقول له انا اذا أضغنا جميع الحيوان بعضها الى بعض كان الكلّ منها تاماً كاملاً اعنى يكون للحيوة والعقل بها كلّها تاماً كاملاً على نحو ما يليق بها من التمام والكمال، ونقول انه ان كان ليس من الواجب ان يكون المعلوم واحداً

محضا لثلاً يكون مثل العلة كائنا آتفا فلا محالة إذن انه ينبغي ان يكون كل واحد مرتباً من اشياء كثيرة ولا يمكن ان يكون من اشياء متشابهة والا كان مكتفياً ان يكون واحداً فقط فيكون سائر الاشياء فيه باطلا اذا كانت [١٤٢] يشبه بعضها بعضا فينبغي ان يكون مرتباً من اشياء مختلفة الصور وان يكون كل صورة فيها بصفاتنا وحدها وان يكون كل واحدة منها في واحدة من الصور على نحو اختلاف المشاعر متفاضلاً لكنه بانها للحى نبي واحد على هذا ينبغي ان يكون صفات العقل الاول مختلفة وان لا تكون متشابهة،

فان كان هذا هكذا قلنا ان لكل حسنا وهو ان يكون مرتباً من اشياء مختلفة وللخاص حسنا وهو ان يكون كل واحد من الاشياء على ما يليق به ان يكون وكذلك هذا العالم مرتب من اشياء مختلفة والنقص الذى فيه منها فصل وانكل واحد بانه عالم ولدل واحد منه شريفاً كان او دنياً فصل على نحو ما يليق به من الفضيلة والتمام، فان كان هذا على ما وصفنا رجعنا وقلنا ان كل صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم الا انها هناك بنوع افضل واعلى وذلك انها ههنا متعلقة بالهيوئى وهى هناك بلا هيوئى وكل صورة طبيعية ههنا فهى صنم للصورة التى هناك الشبيهة بها فهناك سماء وارض وهواء وماء ونار وان كان هناك هذه الصورة فلا محالة ان هناك نباتا ايضا،

فان قال قائل ان كان في العالم الاعلى نبات فكيف هى هناك وان كان

ثُمَّ نَارٌ وَارِضٌ فَكَيْفَ هُمَا هُنَاكَ فَانْه لَا مُحَالَةً مِنْ أَنْ يَكُونَا هُنَاكَ حَيَّيْنِ
أَوْ مَيِّتَيْنِ وَأَنْ كَانَا مَيِّتَيْنِ مِثْلَ مَا هُنَاكَ فَمَا لِلْحَاجَةِ إِلَيْهِمَا هُنَاكَ وَأَنْ كَانَا
حَيَّيْنِ فَكَيْفَ يَحْيِيَانِ هُنَاكَ قُلْنَا أَمَّا النَّبَاتُ فَتَغْدِرُ أَنْ نَقُولَ أَنَّهُ هُنَاكَ
حَيٌّ لِأَنَّهُ هُنَاكَ حَيٌّ أَيْضًا وَذَلِكَ أَنَّ فِي النَّبَاتِ كَلِمَةً فَاعِلَةٌ مَحْمُولَةٌ عَلَى
حَيَوَةٍ وَأَنْ كَانَتْ كَلِمَةُ النَّبَاتِ الْهَيُولَاتِيَّةَ حَيَوَةً فَهِيَ أَنْ لَا مُحَالَةَ نَفْسٌ
مَا أَيْضًا وَآخَرَى أَنْ يَكُونَ هَذِهِ الْكَلِمَةُ فِي النَّبَاتِ الَّذِي فِي الْعَالَمِ الْأَعْلَى
وَهُوَ النَّبَاتُ الْأَوَّلُ [١٤٣] إِلَّا أَنَّهُ فِيهِ بَنُوْعٌ أَعْلَى وَاشْرَفُ لَأَنَّ هَذِهِ الْكَلِمَةُ
الَّتِي فِي هَذَا النَّبَاتِ أَمَّا هِيَ صَنَمٌ مِنْ تِلْكَ الْكَلِمَةِ إِلَّا أَنْ تِلْكَ الْكَلِمَةُ
وَاحِدَةٌ كَلِمَةً وَجَمِيعُ الْكَلِمَاتِ النَّبَاتِيَّةِ الَّتِي هُنَاكَ مُتَعَلِّقَةٌ بِهَا فَمَا
كَلِمَاتُ النَّبَاتِ الَّتِي هُنَاكَ فَكَثِيرَةٌ إِلَّا أَنَّهَا جُزْئِيَّةٌ فَجَمِيعُ نَبَاتِ هَذَا الْعَالَمِ
الْأَسْفَلِ جُزْئِيٌّ وَهُوَ مِنْ ذَلِكَ النَّبَاتِ الْكَلِمَةِ وَكَلِمًا طَلَبُ الطَّالِبِ مِنَ النَّبَاتِ
لِلْجُزْئِيِّ وَجَدَهُ فِي ذَلِكَ النَّبَاتِ الْكَلِمَةِ اضْطِرَّارًا، فَإِنْ كَانَ هَذَا هَكَذَا قُلْنَا
أَنَّهُ إِنْ كَانَ هَذَا النَّبَاتُ حَيًّا فَبِالْحَقِّ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ النَّبَاتُ حَيًّا
أَيْضًا لِأَنَّ ذَلِكَ النَّبَاتَ هُوَ النَّبَاتُ الْأَوَّلُ لِلْحَقِّ فَمَا هَذَا النَّبَاتُ فَانْه نَبَاتٌ
ثَانٍ وَثَلَاثٌ لِأَنَّهُ صَنَمٌ لِذَلِكَ النَّبَاتِ وَأَمَّا يَحْيِي هَذَا النَّبَاتُ بِمَا يُفِيضُ
عَلَيْهِ ذَلِكَ النَّبَاتُ مِنْ حَيَوَتِهِ، فَمَا الْأَرْضُ الَّتِي هُنَاكَ إِنْ كَانَتْ حَيَّةً أَوْ
مَيِّتَةً فَانْه سَتَعْلَمُ تِلْكَ أَنْ نَحْنُ عَلِمْنَا مَا هَذِهِ الْأَرْضُ لِأَنَّ هَذِهِ صَنَمٌ
لِتِلْكَ، فَتَقُولُ أَنْ لِهَذِهِ الْأَرْضِ حَيَوَةً مَا وَكَلِمَةُ فَاعِلَةٌ،

وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ صُورُهَا الْمَخْتَلِفَةُ وَذَلِكَ أَنَّهَا تَنْمُو وَتَنْبُتُ الْكَلَامَ

وينبت الجبال فانها نبات ارضي وفي داخل الجبال حيوان كثيرة ومعادن وادوية وغير ذلك وانما يكون هذه فيها لاجل الكلمات ذوات النفس التي فيها فانها هي التي تصوّر في داخل الارض هذه الصور وهذه الكلمة التي هي صورة الارض التي تفعل في باطن الارض بما تفعل الطبيعة في باطن الشجر وعود الشجر يشبه الارض بعينها وأجر الذي يقطع من الارض يشبه الغصن الذي يقطع من الشجر فان كان هذا هكذا قلنا ان الكلمة الفاعلة في الارض الشبيهة لطبيعة الشجر هي ذات نفس لانه لا يمكن ان تكون ميتة وان تفعل هذه الافعال العجيبة العظيمة في الارض فان كانت حية فانها ذات نفس لا محالة فان كان هذه الارض الحسبة التي هي صنم حية [١٤٢] فبالحرى ان يكون تلك الارض العقلية حية ايضا وان يكون في الارض الاولى وان يكون هذه الارض ارضا ثانية لتلك الارض شبيهة بها والاشياء التي في العالم الاعلى كلها ضياء لانها في الضوء الاعلى وكذلك كل واحد منها يرى الاشياء في ذات صاحبه فصار لذلك كلها في كلها وصار الكل في الكل والكل في الواحد والواحد منها هو الكل والنور الذي يسنح عليها لا نهاية له فلذلك صار كل واحد منها عظيما وذلك ان الكبير منها عظيم والصغير عظيم فذلك ان الشمس التي هناك هي جميع الكواكب وكل كوكب منها شمس ايضا غير ان منها ما يغلب الكوكب فيسمى كوكبا وقد يرى كل واحد منها في صاحبه ويرى

لَهَا فِي وَاحِدٍ وَالوَاحِدُ يُرَى فِي كُلِّهَا، فَهَنَّاكَ حَرَكَةٌ إِلَّا أَنَّهَا حَرَكَةٌ نَقِيَّةٌ
مُحَصَّنَةٌ وَذَلِكَ أَنَّهَا لَيْسَتْ تَبْدَأُ مِنْ شَيْءٍ وَتَنْتَهِى إِلَى شَيْءٍ وَلَا هِيَ غَيْرُ
الْمُتَحَرِّكِ بَلْ هِيَ الْمُتَحَرِّكُ وَهَنَّاكَ سَكُونٌ نَقِيٌّ مُحَصَّنٌ وَلَيْسَ ذَلِكَ السَّكُونُ
بِأَثَرِ حَرَكَةٍ وَلَا هُوَ مُحْتَاطٌ بِالْحَرَكَةِ فَهَنَّاكَ الْحَسَنَ النَّفْسِيَّ الْمُحَصَّنَ لِأَنَّهُ لَيْسَ
مَحْمُولًا مِنْ شَيْءٍ لَيْسَ هُوَ بِحَسَنٍ وَإِلَّا هُوَ شَدِيدُ الْفُجْجِ وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْ
الْأَشْيَاءِ الَّتِي هَنَّاكَ ثَابِتٌ تَامٌّ لَيْسَتْ بِقُوَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَذَلِكَ أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ
مِنْهَا نَابِتٌ تَامٌّ فِي الشَّيْءِ الَّذِي قُوَّتُهُ وَحَيَوْتُهُ فِي الْجَوْعِ غَيْرِ أَنَّهُ يَعْلَمُ
كَالْفُؤَى الْبَدَنِيَّةِ وَلَيْسَ هَنَّاكَ لِلشَّيْءِ غَيْرُ الْمَوْضِعِ الَّذِي هُوَ فِيهِ وَذَلِكَ أَنَّ
الْحَامِلَ عَقْلًا وَالْمَحْمُولَ عَقْلًا أَيْضًا،

وَمِثَالُ ذَلِكَ هَذِهِ السَّمَاءُ الْوَاقِعَةُ تَحْتَ الْحَسِّ فَانَهَا نَبِيْرَةٌ مُضَيِّئَةٌ وَضَوْهَا
لِلْكَوَاكِبِ فِيهَا غَيْرِ أَنَّهَا وَإِنْ كَانَتْ مُضَيِّئَةً فَإِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهَا فِي غَيْرِ
مَوْضِعٍ صَاحِبِهِ فِي السَّمَاءِ وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا جَزْءٌ فَقَطْ وَلَيْسَ بِكُلِّ كَالْأَشْيَاءِ
الَّتِي فِي السَّمَاءِ الرُّوحَانِيَّةِ فَإِنَّ كُلَّ جَزْءٍ مِنْهَا هُوَ جَزْءٌ وَكُلُّ فَذَاذَا رَأَيْتَ
لِلْجَزْءِ فَذَاذَا رَأَيْتَ الْكُلَّ وَإِذَا رَأَيْتَ الْكُلَّ فَذَاذَا رَأَيْتَ الْجَزْءَ وَذَلِكَ أَنَّ وَهْمَ
أَحَدِهِمَا يَفْعَلُ عَلَى الْجَزْءِ الْوَاحِدِ وَنَظَرُهُ يَقَعُ [١٤٥] عَلَى الْكُلِّ لِحَدِّثَتِهِ وَسُرْعَتِهِ،
فَإِنْ كَانَ لَهُ بَصَرٌ مِثْلُ بَصَرِ النَّفْسِ وَكَانَ حَدِيدَ الْبَصَرِ كَانَ يَبْصُرُ مَا فِي
بَطْنِ الْأَرْضِ وَإِنَّمَا أَرَادَ صَاحِبُ الْبَصَرِ أَنْ يَصِفَ بَصَرَ الْعَالَمِ الرُّوحَانِيِّ وَإِنْ
يَعْلَمُنَا أَنَّ بَصَرَ أَحَدٍ ذَلِكَ الْعَالَمَ حَادٌّ سَرِيعٌ لَا يَفْوتُهُ شَيْءٌ مِمَّا هَنَّاكَ،
وَالنَّظَرُ إِلَى ذَلِكَ الْعَالَمِ وَإِلَى مَا فِيهِ لَيْسَ بِتَعَبٍ وَلَا يَشْبَعُ النََّاظِرُ مِنَ النَّظَرِ

اليه فيميل عنه الحركة لان البصر هناك ليس يُتعب عنه فيحتاج الى السكون لترجع قوّة النظر اليه بالحركة والناظر هناك لما نظر الى بعض الاشياء فيستحسنها ويلتدّ بها لكنه انما ينظر اليها كلّها كما هيها ينظر واحدا منها فيستحسنه ويلتدّ به فالاشياء الى هناك لا تنفذ ولا تنقص ولا يملّ الناظر اليها ولا ينفد اشتياقه منها فان المشناق اذا نفد شوقه في الشيء حقّره وفرغ طلبه وقدّ من النظر اليه لكنّ الناظر اليها اعنى الى تلك الاشياء كلّها كلّما طال نظره اليها ازداد بها عجب واليهها شوقا فينظر اليها بنظرة لا نهائية لها،

وانما جعل الناظر لا يشبع في النظر اليها ولا يتعب عنها لانها لا تتغيّر عن حسنها بل كلّما رآها الناظر ازدادت عنده حسنا وجمالا وليس في الحيوة التي هناك تعب ولا نصب لانها حيوة نقيّة عذبة والشيء ذو الحيوة الفاضلة ليس يتعب ولا يدخل عليه الالم لانها لم تنزل كملة منذ ابدعت غير ناقصة ولذلك لا تحتاج الى النصب والتعب، وانما ابدعت تلك الحكمة من الحكمة الاولى والجوهر الاول من الحكمة لا ان الجوهر اول ثم الحكمة بل الجوهر هو الحكمة والانيّة الاولى هي الجوهر والجوهر هو الحكمة لا انه جوهر ثم حكمة كما يكون في الجواهر النواني بل الانيّة والجوهر والحكمة شيء واحد فلذلك صارت تلك الحكمة اوسع من كلّ حكمة وهي حكمة الحكيم واما الحكمة التي في العفل فانما هي مع العفل، اقول ان

العقل بدأً أولاً ثم بدأً حكمته مثل [١٤٩] ما قيل في المشتري عقوبته
مع لذاته ولذلك انه يُذكر أولاً لذاته ثم يذكر عقوبته ،

والاشياء السماوية والارضية انما هي اصنامٌ ورسوم للاشياء التى فى
العالم الاعلى ولذلك صار ما هناك منظراً محجيباً لا يراه الا اهل السعادة
والخدون وهم الذين اجتهدوا فى النظر الى ذلك العالم فاما عظمة الحكمة
الاولى وقوتها فن الذى يقدر ان يراها ويعرفها كُنْه معرفتها وذلك لانها حكمةٌ
فيها جميع الاشياء وقدرةٌ ابدعت الاشياء كلها فالاشياء كلها فيها
وهي غير الاشياء كلها لانها علّة الاشياء العقلية والحسية غير انها ابدعت
الاشياء العقلية بلا توسطٍ وابدعت الاشياء الحسية بتوسطٍ العقلية
والاشياء كلها تُنسب اليها لانها هي علّة العِلل وحِكْمَةُ الحِكَمِ كما قد
قلنا مراراً

فان كانت للحكمة الاولى علّة العِلل فان كان كل فعلٍ تفعله معلولها
ينسب اليها ايضاً بنوع ارفع وافضل، وما اُشرف العالم الاعلى والاشياء
التى فيه واشرف منها واجلٌ للحكمة التى ابدعتها لانها هي شرف كل
شرفٍ، وإن يقدر على النظر الى ذلك العالم الا المرء الذى استغرق عقله
حواصة وهو افلاطون الشريف الالهى فلا يعرف الا بآته عقل فقط، وهو
الذى قد اعتاد ان يعرف الاشياء بنظر العقل لا بمنطق وقياس واما
نحن فلم نرخص انفسنا بالنظر الى حسن ذلك العالم النورى وبهائه لان
الحس قد غلب علينا فلا نصدق الا بالاشياء الجسمية فقط فلذلك

ظننا ان العلوم انما هي اراء قد استخرجت من قضايا وانه لا يمكن ان يكون [١٩٧] علم ما الا لوضع القضايا واستنباط النتائج منها وليس ذلك كذلك في جميع العلوم التي ههنا،

وذلك ان علم الاوائل الاولى النقية الواضحة يُعلم بغير وضع القضايا لانها هي القضايا التي تستنبط النتائج منها فاركان بعض العلوم في هذا العالم يُنال بنفسه بلا سىء اخر فبالحرى ان العلوم العالية والاراء انسامية لا تحتاج الى القضايا المقيضة الى درك الخف بل انما يُندل الخف هناك بلا خطأ ولا كذب البتة لانها بلا توسط كما قلنا لانهما لا يفعا الا على سىء متوسط وايضا لا يخالطه سىء غريب ولا عرض كما يخالط العلوم ههنا الاشياء الارضية فلا تُدرك ادراكا صحيحا ولا صادقا، فمن شك في ذلك العالم وانه على هذه الصفة التي وصفناها فان تاركوه ورأيه لئلا نشغل انفسنا بمجادلته فنذع انساق قولنا بوصف حقائق الاشياء وصدقها، ونرجع الى ما كنا فيه من صفه العلوم التي في ذلك العالم وكيف تكون فنقول ان افلاطون الشريف الالهى قد رأى ذلك العالم برويه العمل ووصفه وذكر العالم الكائن هناك وارن العلم هناك ليس هو بشىء من سىء ولم يصف كيف يكون ذلك وانما ترك صفته على عمد منه واراد ان نطلب نحن ذلك ونفحص عنه بعقولنا فيُدر منا من كان لذلك اعلا،

في العالم العلى

فنحن واصفون كيف العالم هناك وجاعلون مبتدأ قولنا من ههنا

فنقول ان كلَّ مصنوع انما يكون بحكمةٍ ما صناعيًا كانت ام طبيعيًا ومبدأ كلِّ صناعةٍ للحكمةُ في صنع الاشياء والحكمة ايضا صنائعُ لا محالة فان كان هذا على ما وصفنا رجعنا فقلنا ان جميع الصناعات يكون في حكمةٍ ما وقد ينسب الصنع ايضا الى الحكمة الطبيعية لانه انما [١٤٨] يحكى الطبيعة ويتشبه بها والحكمة الطبيعية لم تتركب من الاشياء لكنها سىء واحدٌ وليست بواحدٍ مركبٍ من اشياء كثيرةٍ لكنها تنمو من الواحد الى الكثيرة، فان جعل جاعلُ هذه الحكمة الطبيعية من الحكمة الاولى اكتفى بها ولم يحتجْ الى ان يترقى الى حكمةٍ اخرى لانها حينئذ لا تكون من حكمةٍ اخرى هي اعلى ولا تكون في سىءٍ آخر، فان جعل جاعلُ القوة المخرجة للصناعة من الطبيعة وجعل اولُ هذه الطبيعة نفسها فقلنا فن ايسر هذه القوة الطبيعية فانه لا يخلو من ان تكون من ذاتها او من غيرها فان كانت هذه القوة من الطبيعة نفسها وقفنا ولم نرقِ الى سىءٍ اخر وان اَبَوْا ذلك وقالوا ان قوَّة الطبيعة مبتدعةٌ من العقل قلنا ان كان العقل ولدَ للحكمة فانه لا يخلو اما ان يكون للحكمة النى في العقل من سىءٍ اخر اعلى منه واما من ذات العقل فان قالوا ان العقل ولدَ الحكمة من ذاته قلنا انه لا يمكن وليس كذلك العقل لانه اَنِّيَّةٌ ثم حكمةٌ من الحكمة الاولى وانما هى صفةٌ فيه لا جوهرٌ، فان كان هذا هكذا قلنا ان الحكمة الحق هي جوهرٌ والجوهر الحق هو حكمةٌ كلِّ حكمةٍ حقٍ انما ابتدعت من ذلك للجوهر الاول وكلَّ جوهر حقٍ انما ابتدع من تلك الحكمة

لِالحَقِيقَةِ وَلِذَلِكَ صَارَ كُلُّ جَوْهَرٍ لَيْسَ فِيهِ حِكْمَةٌ لَيْسَ بِجَوْهَرٍ حَقٌّ غَيْرُ أَنَّهُ
وَأَن لَّمْ يَكُنْ جَوْهَرًا فَأَنَّهُ لَمَّا كَانَ مُبْتَدَأًا مِنَ الْحِكْمَةِ الْأُولَى صَارَ جَوْهَرًا مَرْسَلًا،
فَنَقُولُ أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَظُنَّ ظَانٌّ أَنَّ جَوْهَرَ الْأَشْيَاءِ الَّتِي فِي ذَلِكَ
الْعَالَمِ بَعْضُهَا أَرْفَعُ مِنْ بَعْضٍ فِي الْجَوْهَرِ وَلَا أَنَّ بَعْضَهَا أَشْرَفُ صُورَةً مِنْ بَعْضٍ
وَإِحْسَنُ بَدَنِ الْأَشْيَاءِ الَّتِي هُنَاكَ كُلُّهَا صُورُهَا حَسَنَةٌ شَرِيفَةٌ وَهِيَ مِثْلُ
الْصُورِ الَّتِي يَتَوَقَّعُ الْمَتَوَقَّعُ أَنَّهَا فِي نَفْسِ الصَّانِعِ الْحَكِيمِ وَلَيْسَ صُورُهَا
كَصُورِ مَصْنُوعَةٍ فِي حَاطِطٍ لَكِنَّهَا [١٤٩] صُورَةٌ فِي آتِيَّاتٍ لِذَلِكَ سَمَّاهُ الْأَوَّلُونَ
الْمِثْلَ أَيْ الصُّورَةَ الَّتِي ذَكَرَهَا أَفْلَاطُونُ الشَّرِيفِ آتِيَّاتٍ وَجَوَاهِرٌ،

وَنَقُولُ أَنَّ الْحُكَمَاءَ الْمُبْصِرِينَ قَدْ كَانُوا رَأَوْا بِلُطْفِ إِرْهَامِهِمْ هَذَا الْعَالَمَ
الْعَقْلِيَّ وَالصُّورَ الَّتِي فِيهِ وَعَرَفُوهَا مَعْرِفَةً حَكِيمَةً أَمَّا بَعْلَمُ مَكْتَسِبٌ وَإِنَّمَا
بِغَرِيزَةٍ وَعِلْمٌ طَبِيعِيٌّ، وَالِدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا أَرَادُوا أَنْ يَصِفُوا
شَيْئًا يَبَيِّنُونَهُ بِحِكْمَةٍ حَكِيمَةٍ عَالِيَةٍ وَذَلِكَ أَنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا يَرَسِّمُونَهُ رَسْمًا بِكِتَابٍ
مَوْضُوعٍ بِالْعَادَةِ الَّتِي رَأَيْنَاهَا بِكِتَابٍ وَلَا كَانُوا يَسْتَعْمِلُونَ الْقَضَايَا وَالْأَقَاوِيلَ
وَلَا الْأَصْوَاتَ وَالْمَنْطِقَ فَيَعْبُرُونَ بِهِ عَمَّا فِي نَفْسِهِمْ إِلَى مَنْ أَرَادُوا مِنَ الْأَرَءَاءِ
وَالْمَعَالِي لَكِنَّهُمْ كَانُوا يَنْقُشُونَهَا فِي حِجَارَةٍ أَوْ فِي بَعْضِ الْأَجْسَامِ فَيَصْبِرُونَهَا
أَصْنَامًا،

وَذَلِكَ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا أَرَادُوا أَنْ يَصِفُوا بَعْضَ الْعُلُومِ نَقَشُوا لَهُ صَنْمًا وَأَقَامُوا
لِلنَّاسِ عِلْمًا وَكَذَلِكَ كَانُوا يَفْعَلُونَ فِي سَائِرِ الْعُلُومِ وَالصَّنَائِعِ أَعْنَى أَنَّهُمْ
كَانُوا يَنْقُشُونَ لِكُلِّ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ صَنْمًا بِحِكْمَةٍ مُتَقَنَّةٍ وَحِكْمَةٍ دَابِتَّةٍ

ويقيمون تلك الاصنام في هياكلهم فتكون لهم كانهما كتب تنطق
وحروف تُقرأ وعلى هذا كانت كتبهم التي قيّدوا فيها معانيهم ووصفوا
بها الاشياء، وانما فعلوا ذلك لانهم ارادوا ان يُعلّمونا ان لكل حكمة ولكل
شيء من الاشياء صنما عقليا وصورة عقلية لا هيوى لها ولا حامل بل
ابدعت جميعها دفعة واحدة لا بروية ولا فكر لان مُبدعها واحد
مبسوط يبدع الاشياء المبسوبة دفعة واحدة بانه فقط لا بنوع آخر
من انواع العقل، وكانوا يتتلون من تلك المُثل ايضا والاصنام اصناما آخر
دونها في النقاء والحسن وانما فعلوا ذلك لانهم ارادوا ان يعلمونا ان هذه
[١٥٠] الاصنام الحسية الحسية انما هي مثل لتلك الاصنام العقلية
الشريفة وما أحسن ان يعلمونا وما أصوب ما فعلوا ولو ان احدا اطال
الفكر والروية في العلل التي من اجلها فعلوا ذلك وكيف نالوا تلك
العلل العجيبة تعجب منهم رصواب ارائهم، فان كانوا هولاء الرهط اخلا
للمديح لانهم مثلوا الاشياء العقلية واخبرونا بالعلل التي نالوا بها
الاشياء العالوية ثم مثلوها باصنام غليظة واقاموا الاصنام اعلاما كانهما
كتب تُقرأ فباتحري ان تعجب من الحكمة الاولى المبدعة للجواهر في غاية
الافتقان من غير ان تروى في العلل كيف ينبغي ان يكون كل مبدع
منها متقنا حسنا لانها غايبة في الحكمة والغضيلة والحسن بالهوية فقط
وبالهوية ابدع البارى سبحانه الاشياء وصيرها متقنة حسنة بغير روية
ولا فحص عن عِلل الحسن والنقاء، والاشياء التي يفعلها الفاعل بالروية

والفحص عن علل النفاء والحسن لئن تكون متفنة حسنة مثل الاشياء
التي تكون من الفاعل الأول بلا روية ولا فحص عن علل الكون والنفاء
والحسن فمن لا يعجب من قدرة ذلك الجوهر الشريف العالى انه ابداع
الاشياء بغير روية ولا فحص عن عللها بل اما ابداعها بانه فقط فنيته
هى علة العلة فلذلك اثبتته لا تحتاج في ابداع الاشياء الى الفحص
عن عللها ولا عن الحيلة الى الحسن في كونها وابعائها لانها علة العلة فما
قلنا انما مستغنية بنفسها عن كل علة وكل روية وكل فحص،

و نحن ضاربون لقولنا هذا مثلاً قابلاً لوصفنا فنقول انه قد اتفق اهل
الأولين على ان هذا العالم لم يكن بنفسه ولا بالباخت بل اما تارة من
صانع حكيم فاضل غير انه ينبغي لنا ان نفحص عن صانع هذا [١٥]
العالم هل رؤا أولا الصانع لما اراك صناعته وفكر فى نفسه انه ينبغي
ان يخلق أولا ارضا فائمة في الوسط من العالم ثم بعد ذلك الماء
فيكون فوق الارض ثم يخلق هواء فياجعله فوق الماء ثم يخلق نارا
ويجعلها فوق الهواء ثم يخلق سماً ويجعلها فوق النار محيطاً بجميع
الاشياء ثم يخلق حيواناً بصور مختلفة ملائمة لكل حي منها ويجعل
اعضاءها الداخلة والخارجة على الصفة التى عليها ملائمة لافاعيلها
فصور الاشياء فى ذهنه ورؤا فى انتقار علمه ثم ابدأ بخلق الثلاث
واحد فواحدا كنحو ما رؤا وفكر أولا فلا ينبغي ان يتوهم متوهم هذه
الصفة على البارى الحكيم من شأنه لانه ذلك محال غير ممكن ولا يلائم

لذلك للجواهر التام الفاضل الشريف ولا يمكن ان يقول ان البارى رَوَّاهُ اَوَّلًا
 فى الاشياء كيف ببدعها ثم بعد ذلك ابدعها لانه لا يخلو ان يكون
 الاشياء المروآت اما خارجةً منه واما داخله فيه فان كانت خارجةً منه
 فقد كانت قبل ان يبدعها وان كانت داخله فيه فاما ان تكون غيره
 واما ان تكون هى هو بعينه فانه لا يحتاج اذن فى خلف الاشياء الى
 رويةٍ لانه هو الاشياء بانه علّة لها وان كانت غيره فقد اُلْفِيَ مركباً غير
 مبسوط وهذا محالٌّ،

ونقول انه ليس لقائل ان يقول ان البارى رَوَّاهُ فى الاشياء اَوَّلًا ثم ابدعها
 وذلك انه هو الذى ابدع الروية فكيف يستعين بها فى ابداع الشىء
 وهى لم تكن بعدُ وهذا محالٌّ ونقول انه هو الروية والروية لا ترواُ ايضاً
 ويجب من ذلك ان يكون تلك الروية ترواُ وهذا الى ما لا نهاية له وهذا
 محالٌّ فقد بان وصحَّ قول القائل ان البارى عزّ وعلا ابداع الاشياء
 من غير رويةٍ ونقول ان الصّناع اذا ارادوا صنعَ شىءٍ رَوَّاهُ [١٥٢] فى ذلك
 الشىء ومثلوا ما فى نفوسهم ممّا رَأَوْا وعَيْنُوا واما ان يلقوا بابصارهم على
 بعض الاشياء الخارجة فيتمثلوا اعمالهم بذلك الشىء فاذا عملوا فانما
 يعملونه بالايدي وسائر الآلات واما البارى فانه اذا اراد فعل شىء فانه لا
 يتمثل فى نفسه ولا يحتذى صنعته خارجةً منه لانه لم يكن شىء قبل
 ان يبدع الاشياء ولا يتمثل فى ذاته لان ذاته مثال كل شىء فالمثال
 لا يتمثل ولم يحتاج فى ابداع الاشياء الى آله لانه هو علّة الآلات وهو

الذى ابداعها فلا يحتاج فيما ابدعه الى شىء فى ابداعه، فما اذا استبان
 قبحُ هذا القول وانه غيرُ ممكن فانا قائلون انه لم يكن بينه وبين خلفه
 متوسطٌ يروى فيه ويستعين به لكنه ابداع الاشياء بانه فَعَطْ، وأول ما
 ابداع صورةً ما استنارت منه وظهرت قبل الاشياء كلها يكاد ان تتشبه به
 لشدة قوتها ونورها وبسطها ثم ابداع سائر الاشياء بتوسط تلك الصورة
 كأنها قائمة بارادتها فى ابداع سائر الاشياء وهذه الصورة هى العالم الاعلى
 اعنى العقول والانفس ثم حدث من ذلك العالم الاعلى العالم الاسفل
 وما فيه من الاشياء الحسبية وكل ما فى هذا العالم هو فى ذلك العالم
 الا انه هناك نفى محض غير مختلط بشىء غريب فان كان هذا العالم
 مختلطاً ليس بنقى محض فانه يتفرق ويتصل فى صورة من اوله الى اخره
 وذلك ان الهيولى تصورت أولاً بصورة كلية ثم قبلت صورة الاستلغسات ثم
 قبلت من تلك الصورة صورةً اخرى ثم قبلت بعد ذلك صوراً بعد صورٍ
 فلذلك لا يمكن لاحد ان يرى الهيولى لانها قبلت صوراً كثيرة فهى
 خفيةٌ تحتها لا ينالها شىء من الحواس البتة،

، تم كتاب اثولوجيا بعون الله تعالى وحسن توفيقه ،

وهذه آخر كتاب اثولوجيا للفيلسوف

الالاقي ارسطوطاليس

البيوناني

ذكر رؤس المسائل التي وعد الحكيم بالإبانة عنها في كتاب اثولوجيا وهو القول بالربوبية تفسير فرفوريس الصوري وترجمه عبد المسيح الحمصي الناعمي،

في أنَّ النفس اذا كانت في العالم العقلي لاى الاشياء تذكر،
في أنَّ كلَّ معقولٍ انما يكون بلا زمانٍ لانَّ كلَّ معقولٍ وعقلٍ في حيز الدهر
لا في حيز الزمان بل لذلك صار العقل لا يحتاج الى الذكر،
في أنَّ الاشياء العقلية التى في العالم الاعلى ليست تحت الزمان ولا
كُنِيت شيئاً بعد سىء ولا تقبل التجزؤ فلذلك لا تحتاج الى الذكر،
في النفس وكيف ترى الاشياء في العقل،
في أنَّ الواحد الكائن بالقوة هو كثيرٌ في سىء آخر لانه لا يقوى على قبوله
كله دفعة واحدة،

في العقل وهل يذكر ذاته وهو في العالم الاعلى،
في المعرفة وكيف يعرف العقل ذاته أترأه انما يعرف ذاته وحده من غير
أن يعرف الاشياء او انما يعرف ذاته والاشياء كلها معا لانه اذا عرف
ذاته عرف الاشياء،

في النفس وكيف تعقل ذاته وكيف تعقل سائر الاشياء،
في النفس وانها اذا كانت في العالم العقلي الاعلى توحدت بالعقل،
في الذكر ومن اين بدؤه وانه يسوق الاشياء الى المكان الذي هو فيه،
في الذكر والمعرفة والنوم،

في أنّ الاشياء كلّها في الوقت غير أنّها فيه بنوعٍ فإن لا بنوعٍ أول،
 في النفس وإنّما إذا كانت في العالم العقليّ أنّما ترى الخير الخاص بالعقل،
 في أنّ الجوهر الفاضلة الشريفة ليس من شأنها الذكر،
 في الذكر وما هو وكيف هو،

في العقل وأنّ المعرفة هناك دون الجهل والجهل تختر العقل هناك،
 في النفس وأنّ ذكرها للاشياء كلّها في العالم الاعلى هو في القوة فقط،
 في الاشياء التي نرى بها الاشياء العقلية إذا كنّا هناك هو الذي نفحص
 عنه إذا كنّا ههنا،

في الذكر وإنّما هو بدو من السماء،
 في فضائل النفس وأنّ ذكرها في السماء،
 في الكواكب وهل تذكر بعض الاشياء،
 في النفس الالهية الشريفة،

في أنّه ليس للكواكب منطق ولا فكر لأنّها لا تتطلب شيئا،
 في الكواكب وإنّما لا تذكر الاشياء الحسية والعقلية وإنّها لها علوم
 حاضرة فقط،

في أنّه ليس كلّ ما كان له بصر كان له ذكر ايضا،
 في المشتري وإنه لا يذكر،

في النيرين وإنهما نوعان أحدهما مثل البارئ عز وجل والآخر مثل النفس الكلية،
 في البارئ عز وجل وإنه لا يحتاج الى الذكر لأن الذكر غيره،

في نفس العالم كله وأنها لا تذكر ولا تفكر،

في الانفس التي تفكر،

في الطبيعة العقلية وأنها لا تذكر وأن الذكر للطبيعة الطبيعية،

في الفكر وما هو،

في أن هذا العالم لا يجمع بين الاشياء الحاضرة والآتية،

في التدبير وأن الكلّ غير مدبّر،

في أن الذكر والفكر وما أشبهها اعراض،

في الفصل الذي بين الطبيعة وبين حكم الكلّ،

في أن الطبيعة إنما هي صنمٌ لحكم الكلّ وأفق للنفس سفلا،

في الوجود وأنه بين الطبيعة والعقل،

في الوجود وأنه فضيلةٌ عارضة يعطى الشيء المتوهم أن يعلو الاثر الذي أثر فيه،

في العفل وأنه فعل ذاتي وكون ذاتي،

في العفل وأن له ما للنفس لأن العقل هو الذي افاد النفس قوتها وأن

الشيء الذي تولّته النفس وصيرته في الهبوط هو الطبيعة،

في الطبيعة وأنها تفعل وتنفع وأن الهبوط تنفع ولم تفعل وأن النفس

تفعل ولا تنفع وأما العقل فلا يفعل في الاجسام،

في معرفة الأسطفسات والاجرام وكيف يدبّرها الطبيعة،

في الذهن وأنه فعل العفل والبرهان فعل النفس،

في نفس الكلّ وأنها ان كانت لم تذكر فلم تكن في حيز الدهر،

في أنّه كيف صارت انفسنا في حيز الزمان ولم يكن النفس في حيز الزمان
بل صارت فاعلة للزمان،

في الشئ الذي يولد الزمان وما هو،

في النفس الكلية وأنها غير واقعة تحت الزمان وإنما يقع تحت الزمان آثارها،
في النفس الكلية وأنها أن كانت تفعل الشئ بعد الشئ فلا محالة
أنها تحت الزمان أم ليست تحت الزمان بل الاشياء المشتركة هي
تحت الزمان،

في أن الكلمات القواعد تفعل الاشياء معا وليس في الكلمات المنفصلة أن
تنفعل الانفعال كله معا لكن الشئ بعد الشئ،

في الكلمات القواعد وأنها غير المنفصلة وما الشئ الأول،

في أن شرح الشئ الأول هو الفاعل وأنه إنما يفعل فقط،

في النفس وأنها فعل ما عقل وأن الشئ الذي يفعل شيئاً بعد سى إنما
هو في الاشياء الحسية،

في أن الهيولى غير الصورة وأن الشئ المركب منهما ليس بمبسوط
الصورة فقط،

في النفس وأنها دائرة ليس لها من مركزها الى الدائرة أبعاد،

في أنه ان كان الخير المحض الأول مركزاً فالعقل دائرة لا تتحرك فان
النفس دائرة تتحرك،

في النفس وأنها تتحرك شوقاً الى سى وأنها تولد الاشياء،

في أنّ حركة هذا الكلد حركةً مستديرةً،
 في الفكر وما نأله يكون فينا بزمانٍ وأنه رؤسٌ كثيرةٌ،
 في القوة الشهوانية وكيف تهيج الغضب،
 في أنه ربما اضطرَّ المرء إلى أن يقول ألويدل كثيرةٌ مُحالٍ من أجل حوائج
 البدن ومن أجل جهله بالخبرات،
 في أن المعاناة أنما تكون في الشيء العام وأن إطلاق المعاناة أنما
 يكون في الشيء الأفضل،
 في المرء العاجز الطالح ومن أين القوى يُعرَف وما المرء الفاضل وما المرء
 الوسط الذي ليس بالصالح ولا بالطالح،
 في البدن وهل له حيوةٌ من ذاته أم الحيوة التي فيه أنما هي من الطبيعة،
 في البدن المنتفَس وكيف يأكل وينفعل وكيف نعرف نحن ذلك بلا انفعالٍ مِنّا،
 في اجزائنا وما هي وما الاجزا التي فينا وليست لنا،
 في أن الألم أنما هو للحَيِّ المركَّب من أجل الاتصال وأن الشيء الذي
 لم يتصل بشيءٍ آخر فهو مكْنَف بذاته،
 في معرفة الآلام كيف تكون وأنها أنما تحدث من اجتماع النفس والبدن،
 في الألم واللذة وما كلُّ واحدٍ منهما وما جوهرهما،
 في الألم وكيف يجسُّ به الحَيُّ والنفس غير واقعةٍ تحت الألم،
 في الوجع وما هو إذ كان الوجع غير واقعٍ على النفس وأن كان لا يكون
 إلا مع النفس فكيف نجد الوجع في ذلك،

فى الحواس وأنها غيرُ قابلةٍ للآثار المؤثرة،
 فى الشهوات البدنيّة وأنها إنّما تحدث عن اجتماع النفس والبدن،
 وأنها ليست للنفس وحدها ولا هى للبدن وحده،
 فى الطبيعة وأنها احدثت فى البدن شيئاً ما يكون غيبه الآثَار والآلام،
 فى الشهوات وهل فىنا شهوةٌ بدنيّة وشهوةٌ طبيعيّة،
 فى الطبيعة وأنها غيرُ البدن،
 فى الشهوة وأنّ بدءها هو البدن المركّب بنوعٍ من انواع التركيب،
 فى الشهوة وأنّ البدن هو تغدّمته الشهوة،
 فى الهوى وأنّه من حيّز البدن الحيوانيّ والشهوة من حيّز الطبيعة
 والاكتساب من حيّز النفس،
 فى النفس وأنّ الشهوة غريزة فى الطبيعة،
 فى الشهوة التنى فى النبات وأنّ كانت غير الشهوة التنى فى الحيوان،
 فى أنّه هل فى الارض شهوةٌ وإنّ كانت فما هى،
 فى الارض وهل هى ذاتُ نفسٍ فانها وإنّ كدنت ذاتُ نفسٍ فلا محالة
 أنّها حيوانٌ ايضاً،
 فى الحواس وهل يُمكن للّتى أن يحسّ بغير اداة وهل كانت الحواسُ لحاجةٍ ما،
 فى الفواعل وأنها لا تشبه المنفعلات ولا يستحيل طبائع الفواعل الى
 طبائع المنفعلات،
 فى الاشياء الواقعة تحت البصر وكيف تُبصرها النفس،

فى الحسّ وانه لا يكون الا من اجتماع النفس والهواء فقط لكن ينبغي
ان يكون شىء آخر يقبل الاثر وما الاثر وكيف يكون الحسّ،
فى الحواس البدنيّة وانه تكون بالآلات البدنيّة،

فى التمييز وما يبين الاشياء المميّزة وبين الاشياء الواقعة تحت التمييز
والمتوسّط بينهما،

فى الحسّ وانه كالأخدام للنفس وانه لا يكون الا بتوسّط البدن،
فى السماء وهل للسماء والكواكب حسّ أم لا،

فى الكلّ وانّ ليس له حسّ بل انما يحسّ بأجزائه،

فى افلاطون وما ذكر فى كتابه الى طيماؤس،

فى انه لا يكتفى الانسان فى علم الحسوسات بالحسّاس الا ان يكون
النفس تفتّح بذلك،

فى الرقّى والسّاحر وكيف بدون وكيف يحسّ القمر والكلّ لا يحسّ ولا
شىء من اجزائه،

فى الارض وهل تحسّ كما يحسّ الشمس والقمر وأى الاشياء تحسّ،
فى النبات وانه من حيّز الهواء،

فى القوّة المولدة وانّها فى الارض وانّها تعطى النبات سبب النبت
وانّ النبات انما هو بمنزلة الجسم للقوّة المولدة،

فى جسم الارض وما الشىء الذى يعطيه النفس فليست الارض اذا
كانت متّصلة بعضها ببعضٍ مثّلها اذا كانت منفصلة،

فى الارض وان فيها قوّة نباتيّة وقوّة حسّية وعلا وهو الذى سموه
الاولون ذامطر،

فى الغضب وهل قوّة الغضب منبثّة فى سائر البدن ام هى فى جر
من اجزائه،

فى ان الشهوة فى الكبد وكيف هى هناك،

فى الغضب وابن مسكنه فى البدن،

فى الشجر لم عدمت قوّة الغضب ولم يعدم قوّة النبات،

فى النبات وان لكل نبات شوقا ما،

فى الغضب وانه ليس فى العلب،

فى النفس البهيمية ولم صارت اذ كانت تمام البدن انه لا يبعى له

ان عند مفارقة النفس الناطقة البدن،

فى النفس البهيمية وهل تفارق البدن بمفارقة النفس الناطقة،

فى ضوء الشمس وكيف يغيب مع غيبوبة الشمس،

فى النفس السفلية وهل تذّهب الى النفس العالية ام تفسد،

فى الالوان والاشكال الجرمية كيف تحدث وكيف تفسد وهل تنفسد

الى الهواء ام لا،

فى النفس وهل يتبعها الثواقى اعى النفس البهيمية ام لا،

فى الكواكب وان ليس لها ذكر ولا لها حساس،

فى الاشياء الكائنة بالرق والعزائم والسحر،

فى الفواعل والمنفعلات الضبيعية والصناعية والكائنة فى العالم،
فى العالم وأنه يفعل فى اجزائه وينفعل منها وأن اجزاء العالم يفعل
بعضها فى بعض وينفعل بعضها من بعض بالقوى الطبيعية الى فيه،
فى حركة الكل وانها تفعل فى الكل والاجزاء،

فى الاجزاء وما الاشياء التى تكون من فعل بعضها فى بعض،
فى الصناعات واعمالها وما الشئ الذى يطلب فى الصناعات،
فى حركة الكل وما الذى تفعل فى ذاتها واجزائها،
فى الشمس والعمر وما الذى يفعلان فى الاشياء الارضية وانهما يفعلان
فيها غير فعل الحر والبرد،

فى الكواكب وأنه لا ينبغى أن نصنيف احد الامور الواقعة منها على
الاشياء الجزئية الى ارادة منها،
فى الكواكب وأنا اذا كنا لا نصنيف الامور الواقعة على الاشياء منها الى
علل جسمانية ولا الى علة نفسانية ولا الى علة ارادية فكيف يكون ما
يكون منها،

فى الكل وأنه واحد حتى محيط بجميع الحيوان،
فى الاجسام الجزئية وانها اجزاء للكل وانها تنال من نفس الكل،
فى الاجسام التى فيها نفس غير نفس الكل وانها تقبل الآثار من داخل
ومن خارج،

فى الكل وأنه يحس بالجميع جزئى القريب منه والبعيد،

فى الاجزاء وكيف يَأْلَم بعضها بآلَم بعض،
فى الفاعل الشبيهة بالمنفعل وانه لا يَأْلَم الفاعل من المنفعل ما دُنِ
شبيهها به كما يَأْلَم الفاعل الذى لا يشبهه وما الشئ الذى يَأْلَمُ الحَقْ،
فى الحى وكيف يدخل افعيله الصُور بعضها على بعض واحى واحد،
فى الكل وان فيه مادة شبيهة بالغضب،
فى الاجزاء وان بعضها يفيد بعضا،
فى الحيوان وكيف يغتذى بعضها من بعض،
فى الكل والاجزاء ولم صارت الاجزاء ما تضاد بعضها بعضا والكل متفق
لا يتضاد ولم صار تضاد فى الاجزاء،
فى الاجزاء وكيف اتفقت بالكل وهى متضادة ومتل ذلك مثل صناعة الرقص،
فى الاشياء السماوية وانها قواعل ودلائل،
فى العالم وانه هو الذى يشاكل الكواكب وانه هو الذى ينفعل منها
فهو اذا الذى لا يثبت فى ذاته،
فى الامور الآتية البنا من الكل،
فى الامور التى لا يأتى البنا منها،
فى اشكال الكواكب وان الاشكال لها قوى فى المشكلة من تلك الاشكال،

3. Murteza Gült Chān, ein junger Perser, welcher lange Zeit mein Schüler war und in meinem Hause lebte, liess mir aus dem Wakf in Tebriz eine Copie der dort befindlichen Handschrift machen. Die Schrift dieser Abschrift ist vollständig Neschi, ganz klar und deutlich, aber freilich auch von einem den Inhalt nicht verstehenden Copisten gemacht.

Wir hoffen, dass mit diesem Buch ein grösseres Interesse für die Philosophie bei den Arabisten erwachen wird. Es ist ja gerade die Philosophie der Punkt, wo die Strömungen der orientalischen und occidentalischen Bildung zusammentreffen, um durch das Mittelalter hindurch den Aufgang der neuen Epoche in den philosophischen Studien der Neuzeit vorzubereiten. Dennoch ist für diesen so wichtigen Theil der arabischen Literatur bisher so wenig geschehen; ich beabsichtige gerade diesem Zweig der arabischen Literatur, den Abend meines Lebens zu widmen.

In kurzer Zeit wird dieser Edition die Veröffentlichung einer Auswahl Resāil der Ichwān es-safā folgen und ist es dann möglich aus dieser Theologie und diesen Abhandlungen ein Lexicon der philosophischen Sprache der Araber zu constituiren, in welchem der arabische Terminus durch den griechischen, lateinischen und deutschen wiedergegeben und mit den Hauptstellen der griechischen Philosophen belegt wird. Bei dieser Arbeit werde ich natürlich die bisher gedruckten arabischen philosophischen Werke mit berücksichtigen. Dadurch wird hoffentlich dann dem Arabisten die Möglichkeit gewährt werden, sich in diesem schwierigen Theil des arabischen Schriftthums zurechtzufinden und neue Forschungen anzustellen. —

In den Arabischen Handschriften findet sich ein Fihrist, eine Inhaltsangabe, welche von mir nach unserem Brauch an's Ende gestellt ist. Wir werden der deutschen Uebersetzung ein genaues Verzeichniss aller hier behandelten Fragen hinzufügen.

Charlottenburg, im October 1882.

Fr. Dieterici.

liegen. Dieselben zu lösen, wird nach dem Erscheinen der Uebersetzung dieses Buches, welches spätestens in einem halben Jahr stattfinden wird, wohl mehr die Sache der Philosophen, als die der Arabisten sein.

Der Constitution des Textes der Uthülüdjija Aistätälis standen nicht unbedeutende Schwierigkeiten im Wege.

Zunächst möchte ich hervorheben, dass das vorliegende Buch der erste Versuch ist, ein in der griechischen Literatur verlorenes, wichtiges Buch aus dem Arabischen zu retten. Da das Satzgefüge der indogermanischen Griechen ein ganz anderes ist, als das der semitischen Araber; da ferner der Uebersetzer Naüma selbst kein grosser Held war, und der Missverständnisse und Undeutlichkeiten durch unkundige Schreiber eine grosse Anzahl entstand, so waren die Schwierigkeiten nicht gering, um die verwickelten Gedankenverbindungen zusammen zu finden. Dazu kommt, dass es der Vorarbeiten für den philosophischen Sprachgebrauch nur wenige giebt.

Mir standen nur drei Codices zu Gebote.

1. Berliner Bibl. Spr. 741. Es ist dies die bei weitem beste und wichtigste Handschrift. Dieselbe zeigt einen sehr kleinen Persischen Schriftzug, zwar gleichmässig geschrieben, doch ganz vocallos. Es möchte diese Abschrift etwa um 1600 zu setzen sein. Bei der kleinen persischen Schrift lassen dieselben Gruppen viele verschiedene Deutungen zu, dazu ist die Handschrift sehr vom Gewürm zerfressen. Sonst trägt sie Zeichen der Revision und ist somit offenbar der wichtigste Bestandtheil meines kleinen Handschriften-Apparats. Wir haben deshalb, um etwaige weitere Vergleichung zu erleichtern, in dem Text die arabischen Ziffern dieses Codex angeführt. —

2. Paris. Mscr. Suppl. 1343. Eine wenig zuverlässige, am 16 Rebi 934 in Chorasán vollendete Handschrift. Wenn auch am Rande hier und da Glossen des frommen muslimischen Copisten angeführt sind, um das gläubige Gewissen desselben zu beschwichtigen, so beweist doch die ganze Copie, dass der Abschreiber mit philosophicis wenig bekannt ist. Die pariser Handschrift konnte mir gewöhnlich nur bei Lücken in der Berliner Handschrift von Nutzen sein.

hofften, die im Islam durch die finstere Lehre der absoluten Vorherbestimmung auftauchten.

In diese frohe Zeit wissenschaftlichen Erblühens fällt nun auch die Uebersetzung unseres Pseudonyms ins Arabische. Diese Theologia unter dem Namen des berühmtesten Philosophen schien all die Schleier hinweg zu heben, welche die Entstehung des All von dem einen Grundprincip aus verhüllten, und dadurch einen Bund zwischen Religion und Wissenschaft zu schliessen. —

Dieses sittliche und geistige Ringen währte auch noch lange, nachdem die Orthodoxie wieder die Oberhand gewonnen hatte, fort, und haben die Ichwān es-safā, die gelehrten Encyclopädisten des X. Jahrhunderts), die in ihren 51 Resāil das ganze Bereich des Wissens umfassten, die Theologia des Aristoteles als ein Grundbuch der Philosophie anerkannt.

Wir müssen es hier kurz aussprechen, es giebt keine Frage, sie mag das geistige oder das sinnliche Leben berühren, welche nicht von den Arabern in diesen beiden Büchern, nach dem damaligen Standpunkt der Wissenschaft, gestellt und gelöst worden wäre. Von den Bildungsstätten des Orients, in Basra und Bagdad, wurden die Resultate der Wissenschaft in den Occident, d. h. nach Spanien, verpflanzt. Dass die Araber aber an der Dialectik, wie sie sich in dieser Theologie an die höchsten Probleme wagte, und die Seele als den Mittelpunkt der Entwicklungsreihe (Gott, Geist, Seele, Natur, Dinge) wie einen Schöpfungengel an die Pforte alles Werdens stellte, Gefallen fanden, ist als das Kennzeichen einer hohen Culturstufe anzuerkennen. —

Wie ich in meiner Abhandlung (Orientalisten-Congress zu Berlin II, 1—12) dargethan, fällt nach der eigenen Ueberschrift diese Uebersetzung in die Zeit el-Mutassims, 834—43, also in die Blüthezeit der arabischen Wissenschaft, als das Dogma von der zeitlichen, nicht urewigen, Erschaffung des Korans noch siegreich war.

Wenn nun aber auch über die Zeit der Uebersetzung wenig Zweifel herrschen, so möchte die Bestimmung von der Abfassungszeit des Originals grösseren Schwierigkeiten unter-

*) Vgl. Dieterici, Philosophie der Araber 1876, S. 72.

verfahren wird und wir viele aristotelische Hauptbegriffe, wie die *potentia*, *actus* und *entelechie*, wieder finden.

Es wird deshalb dies Buch in der Geschichte der Philosophie mit der kurzen Marke „sicher unecht“ bei Seite geschoben und weniger beachtet. Muss ja doch die Geschichte der Philosophie die Hauptsysteme Plato und Aristoteles ganz besonders betrachten, und konnte sie sich bisher mit den späteren Mischsystemen nur wenig befassen. Man steht hier gleichsam vor einem Gebirge und fällt das Auge zunächst auf die Hauptspitzen, während die dazwischen liegenden Höhenzüge weniger beachtet bleiben. —

Ganz anders gestaltet sich aber die Frage, wenn der Culturhistoriker nach den literarischen Erscheinungen fragt, welche von grosser Bedeutung für die allgemeine Entwicklung der Menschheit gewesen sind, und bekommen von diesem Gesichtspunkt aus die einzelnen Phasen der Geistesentwicklung ein anderes Licht. In der die Jahrhunderte und Jahrtausende durchlaufenden Kette der Culturgeschichte zeigt sich uns ein ewiger Kampf zwischen Glauben und Wissen, zwischen Dogma, gewöhnlich Religion geheissen, und Erkenntniss. Im Verlauf von Jahrhunderten kommt dann ab und zu ein Ausgleich zwischen diesen beiden, in der Brust aller Culturvölker ruhenden, Gewalten zu Stande; das sind Sonnentage geistigen Glücks, die aber nur kurze Zeit dauern, auf dass von Neuem der Kampf der Gegensätze entbrenne.

Der Neoplatonismus leiht den versöhnlichen Geistern zu einem solchen Aufschwung seine Schwingen, er ist dazu besonders begabt, weil er mit seinen Vorstellungen von einer sinnlichen und einer idealen Welt der Ahnung des menschlichen Geistes von einem Urprincip Erfüllung gewährt.

Als eine solche Zeit muss der Culturhistoriker die Regierung der Abbāsiden Hārūn ar-Raschīd, el-Māmūn und el-Mutassim bezeichnen, als die dem Islam unterworfenen Culturvölker wie die Bewohner Syriens, Mesopotamiens und Persiens, vom Druck des Dogmas erleichtert, in der Aneignung griechischer Wissenschaft alle die Zweifel zu lösen

Titel pag. 161 Kitābu-l-kauli alā-r-rubūbijja, welcher von ihm als ein Buch des Aristoteles *περί βασιλείας* aufgefasst wird, muss mit unserem Titel combinirt und müssen beide zusammen als unser Buch aufgefasst werden: Das Buch von der Lehre der Gottesherrschaft, d. h. die Theologie des Aristoteles. Es würde dieser so zusammengezogene Titel der Ueberschrift unseres Buches vollständig entsprechen. Rubūbijja aber mit *βασιλεία* zu übersetzen, möchte kaum angehen. Die genaue arabische Umschrift war thāulūdijja und wurde dies Wort um den Hiatus zu vermeiden in uthulūdijja erleichtert. Dass dem so sei, geht aus dem merkwürdigen Missverständniss des Mose Ibn Esra hervor, welcher unser Buch „Bedolach“ nennt, vgl. Steinschneider hebr. Bibliographie 1873, p. 12: (b und th sind nur durch diakritische Punkte verschieden, das etwas kurz gerathene Alif kann leicht als d gelten, dann folgt das ū u. s. f.) So wird aus dem missverstandenen Titel einmal ein Buch des Aristoteles über die Apologetik, ein andermal eins über das Königthum, ein drittes mal eins über die Edelperle und ging es als ein den Juden aus Gen. 2,12 besonders interessantes Bedolach durch die jüdische Literatur des Mittelalters.

In der Geschichte der Philosophie ist unser Buch schon längst bekannt, und es war eine der ersten Kundgebungen von den bei den Arabern noch ruhenden Schätzen Griechischen Schrifthums, als 1519 in Rom die freilich höchst vage ungenaue Paraphrase dieses Werkes erschien unter dem Titel *Sapientissimi Aristotelis Stagiritae Theologia sive mistica philosophia secundum Aegyptios noviter reperta et in Latinum castigatissime redacta*. Das Buch machte grosses Aufsehn in der damaligen Zeit und ward 1572 in Paris von Carpenterius wieder publicirt.

Es gehörte freilich die Kritiklosigkeit des Mittelalters, die bis in die neuere Zeit hinein reichte, dazu, dies Buch dem Aristoteles zuzuschreiben. Denn es ist eine durch Rede und Gegenrede durchgeführte Darstellung der Neoplatonischen Grundlehre von einer Entwicklung aus Gott durch den Geist zur Seele, und von dieser auf die Natur und die Dinge, was freilich nicht ausschliesst, dass zumeist mit aristotelischer Methode

Die folgenden Bogen enthalten die Arabische Uebersetzung eines einst weit verbreiteten, doch im Griechischen nicht mehr vorhandenen Pseudonyms des Aristoteles, die sogenannte Theologia Aristotelis.

In der Arabischen Literaturgeschichte hat der Titel *uthludjija* zu nicht geringem Wirrwarr Anlass gegeben. Eine Theologia gab es bekanntlich von dem Neoplatoniker Proklus (geb. 412 n. Chr.). Dies Buch war in's Arabische übersetzt unter dem Titel *aththuludjija*, vergl. Hadji Chalfa V, 66, und Wenrich de auctorum Graecorum versionibus 288, dagegen sucht man unsere Theologia als vom Aristoteles herrührend in der grossen Anzahl der echten und unechten Aristotelischen Werke, die von den Arabern übersetzt waren, in der Ausgabe des Hadji Chalfa von Flügel vergebens. Zur Entschädigung finden wir in der grossen von Wenrich aufgeführten Zahl aristotelischer Werke, und zwar in dem Nachtrag aus Hadji Chalfa zum Dschemäluddin, pag. 162, ein Buch *abüludjiä* als Apologetik übersetzt, welches Wort Dschemäluddin und ihm folgend Casiri bibl. Arab. 310 *aththuludjija theologia* liest. Wenrich folgt freilich jenen beiden nicht, er hält die Apologetik fest, da die Theologia im Arabischen *thälüdjija* gelautet haben würde; indessen hoffe ich, dass nach dieser Herausgabe der Theologia über die Identität keine Zweifel mehr bestehen werden. (Vgl. Aug. Müller, Halle 73. Die griech. Philosophen in der arab. Ueberlieferung pag. 22 u. 53) Die *Ichwān es-Safā* nennen dies Werk *ath-thälüdjiyyät heologica*.

Der bei Wenrich pag. 161 dieser Apologia vorhergehende

DIE SOGENANNT
THEOLOGIE DES ARISTOTELES

AUS ARABISCHEN HANDSCHRIFTEN

ZUM ERSTEN MAL HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. FR. DIETERICI

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BERLIN

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1882.

